# Revue

## de

# l'Université d'Ottawa

# Revue

de

# l'Université d'Ottawa

## Section spéciale

**Volume vingt-cinquième**

**1955**

**L'Université d'Ottawa**
**Canada**

# *L'interprétation patristique de Jean, VII, 38*

---

Une des dernières promesses de la diffusion de l'Esprit aux temps messianiques est celle de Jean, VII, 38, où l'auteur lui-même indique que les fleuves d'eau vive évoqués par Jésus symbolisent l'Esprit. Mais d'où viennent ces fleuves dont fait mention le verset 38 ? De Jésus ou du chrétien ? Le sens du verset dépend, à première vue, de sa ponctuation. Si on place le point après καὶ πινέτω, « *et qu'il boive* », les vv. 37 et 38 se liront ainsi : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive. Celui qui croit en moi, comme a dit l'Écriture, des torrents d'eau vive couleront de son sein.* » Le texte de l'Écriture s'applique alors au croyant. Si le point vient après πιστεύων εἰς ἐμέ, « *qui croit en moi* », on lira au contraire : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne vers moi et qu'il boive celui qui croit en moi. Comme a dit l'Écriture : des torrents d'eau vive couleront de son sein* [1]. » En ce cas, le pronom αὐτοῦ se rapporte à Jésus, la source d'eau vive, et la prophétie de l'A.T. annonce le salut apporté par le Messie.

Du point de vue grammatical, les deux coupures peuvent se soutenir. La première, qui pourrait seule faire difficulté *actuellement*, présente un exemple de nominatif absolu fréquent en grec comme en hébreu. D'autre part, le témoignage des grands codex ne peut être invoqué, la ponctuation des manuscrits ne commençant qu'au V^e^ siècle.

Si l'on se tourne du côté des Pères qui ont utilisé d'une façon quelconque Jean, VII, 38, on est étonné de constater, à première lecture, qu'aucun d'entre eux, du moins pour la période la plus ancienne (antérieure à Origène), ne semble avoir été arrêté par la difficulté grammaticale, et le fait est d'autant plus étonnant que leur interprétation, dans l'ensemble, paraît plus ferme. Avant Origène, en effet, il n'y a pas d'exemple de l'interprétation du texte de Jean, entendu du

1 Nous empruntons la traduction au R.P. D. Mollat, *L'Evangile et les Epîtres de saint Jean (La Sainte Bible)*, Paris, 1953.

chrétien. Mais ne pourrait-on pas alors supposer que les motifs réels sur lesquels ces premiers Pères se sont décidés, étaient autres que ceux que nous serions portés à invoquer nous-mêmes : la grammaire et les manuscrits ? Il m'a semblé intéressant en tout cas de reprendre de ce point de vue l'analyse des textes patristiques, habituellement apportés à l'appui de l'une ou de l'autre interprétation.

Il serait un peu lourd cependant d'étudier tous les textes susceptibles de jeter quelque lumière sur le problème. Il suffira de mettre en évidence les principaux d'entre eux, quitte à faire intervenir le reste à l'occasion, suivant les nécessités particulières de l'analyse.

* * *

Le premier texte qu'il conviendrait d'analyser paraît être celui de JUSTIN, *Tryph.*, 135 (éd. OTTO, I, p. 480, 1-5) :

> Est-ce que les Gentils doivent espérer dans le patriarche Jacob, et non pas plutôt dans le Christ comme vous aussi ? De même qu'Il [Dieu] appelle le Christ Israël et Jacob, de même nous aussi nous sommes le véritable peuple d'Israël, sorti du flanc [κοιλία] du Christ comme de la pierre [λατομηθέντες] [2].

Justin veut démontrer au Juif Tryphon que le Christ accomplit ce qui était figuré par l'A.T. : Jacob était le chef du peuple charnel d'Israël, ce n'était là qu'une figure du Christ qui devait devenir le chef de l'Israël « spirituel », qu'il engendrerait dans la foi et l'Esprit, comme il est dit plus loin au même dialogue : τὸν ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγγενημένον (οἶκον) Ἰακωβ.

Dans son œuvre apologétique, Justin fait souvent appel ainsi aux grands événements de l'Ancienne Loi dont il se sert comme témoignages des faits évangéliques; il a aussi recours aux figures paléotestamentaires du Christ, comme celle de la pierre, par exemple. De plus, dans le texte cité plus haut, il établit une comparaison entre celle-ci et le flanc du Christ. Ce rapprochement de Justin peut difficilement se comprendre autrement qu'à partir de la signification que cette figure de la pierre avait pour lui, et de son interprétation d'un ou même de deux

[2] "Μήτι οὖν ἐπὶ τὸν Ἰακὼβ τὸν πατριάρχην οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐλπίζουσιν, ἀλλ' οὐκ ἐπί τὸν Χριστόν, καὶ ὑμεῖς δὲ αυτοί; Ὡς οὖν' Ισραὴλ τόν Χριστόν καὶ Ἰακὼβ λέγει; οὕτως καὶ ἡμεις ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες ἰσραηλιτικον τὸ αληθινόν ἐσμεν γένος."

textes de saint Jean, qu'il connaissait probablement [3], Jean, XIX, 34 et VII, 38.

Voici d'abord comment Justin voit dans la pierre une figure du Christ : de même qu'elle faisait jaillir les eaux qui abreuvaient le peuple de l'Exode, ainsi le Christ prodigue à son nouveau peuple élu les biens messianiques : il le libère par la Croix et l'eau [4], il lui fait connaître le vrai Dieu [5], il rassasie les assoiffés [6], il est la Pierre angulaire, identique à l'unique source d'eau vive, Jahwé, que les Juifs ont méprisée et qu'ils méconnaissent encore, en ne recevant pas le Christ [7].

D'autres avant Justin s'étaient tournés vers l'Ancien Testament pour y découvrir des figures du Christ, et spécialement celle de la pierre. Selon saint Paul, la pierre qui suivait les Hébreux au désert, c'était le Christ (I Cor., X, 4) ; l'épître de Barnabé rappelait le verset 16 d'Isaïe, XXXIII : l'envoyé de Dieu habiterait sur le rocher et verserait sur le peuple de Dieu les eaux, symbole des bienfaits messianiques [8]. Nous pouvons donc dire que pour les premiers apologètes, comme

[3] Il y a chez Justin des coïncidences si grandes avec saint Jean, comme la théologie du Logos, par exemple, qu'elles nous permettent de dire avec une grande probabilité que si Justin ne s'est pas servi du quatrième Evangile sous sa forme actuelle, il s'est servi d'autres documents qui reproduisaient substantiellement la même matière que notre Evangile canonique (voir A. Sanday, *The Gospel in the Second Century*, Londres, 1876, p. 287).

[4] Voir *Tryph.*, 86 : éd. Otto, I, p. 310-314; Justin cite ici plusieurs figures ou événements de l'A.T. pour expliquer que le Christ devait nous racheter par la Croix : « Ainsi nous qui étions submergés par nos péchés, le Christ nous a libérés par le supplice de la Croix de bois (Ps., I, 3) et par l'eau et a fait de nous une maison de prière et d'adoration. » Ailleurs, Justin rapproche Zach., XII, 10 et Jn., XIX, 37 (voir *Tryph.*, 14, 8 : éd. Otto, I, p. 54, 18; *ibid.*, 32, 2 : Otto, I, p. 16-17, etc.).

[5] Voir *Tryph.*, 69 : éd. Otto, I, p. 250, 8-11; *ibid.*, 14, 1 : Otto, I, p. 50, 26-30. Jérémie, entre autres, faisait mention (c. XXXI, 31-34) de cette « connaissance de Dieu » qui devait être la marque de l'Israël nouveau et qui est de fait le don du Christ à son peuple dans Mt., XI, 27 (Lc., X, 22), dans les épîtres de saint Paul et chez saint Jean.

[6] Voir *ibid.*, 114, 4 : éd. Otto, I, p. 408, 9-11 : le Serviteur de Jahwé devait apporter cette eau aux assoiffés (Is., XLIV, 3; Jn., IV, 12-14).

[7] Voir *ibid.*, 114, 4 : éd. Otto, I, p. 408, 14-18. Au sujet du Messie, la Pierre angulaire, voir Ps., CXVIII, 22-23; Is., XXVIII, 16; L., 7. Jahwé est appelé la source d'eau vive principalement dans Isaïe et Jérémie (II, 13).

[8] Voir *Lettre de Barnabé*, XI, 8 : éd. Funk, *Patres Apostolici*, I, p. 73, 22-25; PG, II, 755-760. La lettre de Barnabé, qui date de 100-125, peut avoir subi l'influence de saint Jean. Si elle ne rappelle pas la doctrine du quatrième Evangile, ce qui a poussé certains à la situer très tôt, elle fait quand même usage d'expressions comme «l'eau et le sang », de figures paléotestamentaires comme le « serpent d'airain », « l'eau qui coule du rocher » ; elle parle également du peuple régénéré. A peu près toutes ces expressions sont des matériaux employés par saint Jean, ils étaient cependant le bien de la communauté et ils ont pu être exploités par les évangiles apocryphes où l'auteur de la Lettre les aurait trouvés (voir A. Sanday, *op. cit.*, p. 269-273). Aussi, le témoignage de la Lettre ne peut être que secondaire.

Justin, la pierre était une des figures de l'A.T. qui témoignait de Jésus : il était bien celui qui devait diffuser les eaux vives et qui devait ainsi engendrer son peuple dans la foi et l'Esprit.

De la figure de la pierre, Justin pouvait passer comme spontanément au flanc du Christ, mais il est possible et même probable que ce soient deux textes de saint Jean qui lui aient suggéré le rapprochement. Selon Jean, XXIX, 34, « un des soldats lui [au Christ] perça le côté (πλευρα) avec sa lance et aussitôt il sortit du sang et de l'eau ». L'argumentation de Justin contre Tryphon serait encore plus forte, s'il a vu dans Jean, VII, 38, une prophétie messianique. Non seulement la Pierre d'où avait coulé l'eau vive figurait le Christ souffrant, d'où proviendraient l'eau et l'Esprit, mais bien plus ! un prophète avait déjà prédit que du ventre (κοιλία) du Christ couleraient les eaux vives qui, à l'exemple de la pierre, abreuveraient le nouveau peuple d'Israël. L'hypothèse que nous émettons est d'autant plus vraisemblable que l'image de l'eau, profondément enracinée dans l'Écriture, révélait Jésus comme le Rocher spirituel. C'est donc fondamentalement son sens des figures paléotestamentaires qui a pu faire voir à Justin dans Jean, VII, 38, une prophétie messianique et cela en dépit de la difficulté grammaticale qu'un texte non encore ponctué pouvait offrir. Le grand apologète semble avoir complètement ignoré la difficulté.

Le second Père dont l'interprétation serait intéressante à étudier est saint Irénée. Voici un premier texte tiré de *Adv. Hær.*, III, 24, 1 (éd. SAGNARD, *Sources Chrétiennes*, p. 410, 10-21) :

> [Car] où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute sa grâce. Et l'Esprit, c'est la Vérité. C'est pourquoi ceux qui ne participent pas à l'Esprit ne puisent pas au sein de leur Mère [l'Église] la nourriture de vie; ils ne reçoivent rien de la source très pure qui coule du Corps du Christ, mais ils se creusent à eux-mêmes des citernes crevassées dans les trous de la terre et boivent l'eau infecte du bourbier; ils fuient la foi de l'Église de crainte d'être convaincus d'erreur et rejettent l'Esprit pour ne pas être instruits [9].

[9] Coïncidence remarquable : la Lettre des martyrs de Lyon et Vienne note à propos de Sanctus, brûlé au fer : « La source d'eau qui sort du sein du Christ le rafraîchissait et le fortifiait : ὑπο τῆς ουρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ εξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροριζόμενος καὶ ενδυναμοὺμενος (EUS., *H.E.*, V, I, 22 : *G.C.S.*, *Eusebius*, II, 1, p. 410, 10-13). Rufin a traduit la νηδύος d'Eusèbe, qui signifie ordinairement « intérieur », par « ventre ». C'est un sens inusité du mot ! Une autre coïncidence, moins remarquable celle-là, nous est fournie par le codex Bezæ (D) dont le manuscrit fut retrouvé à Lyon (voir E. A. LOWE, *The Codex Bezæ and Lyons*, dans *J.T.S.*, 25 (1924), p. 270-274) et qui a eu vraisemblablement comme lieu d'origine

Après avoir démontré aux gnostiques qu'il n'y a pas de Dieu supérieur à celui de l'A.T. (le Dieu de l'A.T. est le même que celui du Nouveau), que c'est aussi le même Christ, l'unique, qui a été annoncé par les prophètes et proclamé dans le N.T., Irénée en vient à la fin du III[e] Livre de l'*Adv. Hær.* à l'Esprit et à l'Église qui sont les deux grands biens messianiques. C'est pourquoi, dit-il, ceux qui se détournent de l'Église se détournent de l'Esprit; se détournant de l'Esprit, ils se détournent du Christ et de Dieu, et par le fait même se refusent de boire à l'unique source de vie qu'est Dieu (Jérémie, II, 13).

Ailleurs Irénée dira que le même Jérémie (XXXI, 31-34) prophétisait que Dieu se ferait connaître de son peuple qu'il se serait acquis, en l'abreuvant des eaux vives [10]. Cette eau, qui jaillit maintenant du Christ, la Pierre [11], c'est l'Esprit : Isaïe (XLIII, 19-21) annonçait que *le Seigneur ferait couler sur ceux qui croiraient en lui les fleuves de l'Esprit* [12]. Et toujours au témoignage de l'Écriture, ces fleuves, qui parcourent les deux Testaments [13], *coulent sur ceux qui croient à Jésus,*

le midi de la France (J. H. Ropes, *The Beginnings of Christianity*, Londres, 1926, III [*The Text*], p. LXIII-LXIV, ne fait qu'énoncer l'hypothèse du midi de la France, lui-même prétend qu'il ne peut en être ainsi, parce que le grec au temps où le codex est apparu (VI[e] siècle) n'était plus parlé dans cette région. Il base son opinion sur l'histoire de la culture qui, de fait, admet qu'il n'y a, pour ainsi dire, plus de connaissance du grec au VI[e] siècle dans le sud de la France. S'il nous était permis une suggestion, nous dirions que ce n'est pas tellement l'histoire de la culture qui peut nous avertir du *Sitz im Leben* du codex que celle du commerce et des mouvements démographiques. Or il apparaît d'après ces études qu'il existait encore à ce moment-là, dans le midi de la France, certains groupements ethniques dont la langue était le grec). Voici la division colométrique que donne le codex Bezæ :
λέγων ἐαν τις διψᾷ ερχέσθω
καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ
καθὼς εἶπεν ἡ γραφη ποταμοὶ ἐκ τῆς
κοιλίας αυτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος (éd. Scrivener, Cambridge, 1864, p. 117). Ainsi le εἰς ἐμέ est rattaché à ὁ πιστεύων et les deux à καὶ πινέτω; en conséquence, avec καθώς débute un nouveau verset, ce qui signifie que le v. 38 peut être interprété dans le sens d'Irénée, le αυτοῦ se rapportant ainsi plus facilement au Christ. Ce n'est cependant là qu'une coïncidence. Même s'il est un jour prouvé que le codex vient bien du midi de la France, ce serait sûrement trop délimiter son lieu d'origine que de le situer à Lyon et de rendre sa division tributaire de l'interprétation d'Irénée, comme le fait le R.P. Rahner, *Flumina de ventre Christi, Die Patristische Auslegung von John., 7, 37-38*, dans *Biblica*, 22 (1941), p. 375. La colométrie du code n'en est pas moins précieuse : elle dévoile la coupure que les petits codex populaires alors en circulation dans la région et qui se sont par la suite cristallisés dans le codex de Cambridge, faisaient subir au texte johannique.

10 Voir *Adv. Haer.*, IV, LV, 5 : éd. Harvey, II, p. 268-269.

11 Voir *Demonstr.*, I, 46 : éd. Weber, p. 73; aussi *Fragm. syr.*, XXIX : éd. Harvey, II, p. 458, 6-7.

12 Voir *Adv. Haer.*, IV, LV, 5 : éd. Harvey, II, p. 268, 28 et suiv.

13 Voir *ibid.*, IV, LV, 6 : éd. Harvey, II, p. 269.

lorsque lui, la Pierre, est soumis aux pires ignominies et qu'il souffre sa passion. C'est alors qu'il *insuffle son Esprit* à ses disciples et qu'il les vivifie [14].

Ces explications d'Irénée subséquentes au texte du III[e] Livre nous permettent une interprétation globale de sa pensée. Elles replacent dans un vaste contexte de prophéties et de figures messianiques le texte cité plus haut et les allusions évidentes qui y sont faites à Jean, XIX, 34 et VII, 38. Ce dernier verset, en particulier, apporte un témoignage de l'Écriture (καθὼς εἶπεν ἡ γραφή) qu'Irénée pouvait facilement considérer comme un parallèle des autres témoignages qu'il avait trouvés sur Jésus dans l'A.T. D'ailleurs, à l'intérieur même de son texte du III[e] Livre, l'évêque de Lyon fait un rapprochement qui ne peut se comprendre en dehors du contexte des prophéties messianiques et de cette grande vérité qu'elles impliquent : de même que Jahwé avait été l'unique source de vie dans l'A.T., ainsi le Christ devait devenir dans l'économie nouvelle celui de qui coulerait l'Esprit, symbolisé par l'eau. Si Irénée fait un pareil rapprochement, c'est qu'il a dû voir dans la prophétie présentée par saint Jean, qu'il connaissait sous sa forme actuelle, un rappel discret de Jérémie, II, 13.

Et c'est encore dans ce même cadre des figures et des prophéties paléotestamentaires, entre autres celles du bois et de la pierre (IV Reg., VI, 6 et Jér., XXIII, 29), manifestations du dessein arrêté de Dieu de faire du Christ crucifié la Pierre d'où jailliraient l'eau et l'Esprit [15], qu'Irénée reconstitue au V[e] Livre de l'*Adv. Hær.* le contexte immédiat de Jean, VII, 38 :

> Et ainsi le seul Père est manifesté, celui qui est par-dessus toutes choses, par qui sont toutes choses, et en qui sont toutes choses. Le Père est par-dessus toutes choses, et il est la tête du Christ; par le Verbe sont toutes choses, et il est la tête de l'Église; l'Esprit est à nous en toutes choses; il est *l'eau vive que donne le Seigneur à ceux qui croient en lui,* qui l'aiment et le connaissent [16].

Ce second texte manifeste bien qu'Irénée ne pouvait voir dans Jean, VII, 37-39 une autre doctrine que celle qu'il avait sans cesse vue dans

14 Voir *Fragm. syr.*, XXIX : éd. HARVEY, II, p. 458-459.
15 Voir *Adv. Haer.*, V, XVII, 4 : éd. HARVEY, II, p. 371, 16-372, 22.
16 *Ibid.*, V, XVIII, 1 : éd. HARVEY, II, p. 374, 2-7 : « Et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia, et per omnia, et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiæ; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam præstat Dominus in se recte credentibus, et diligentibus se, et scientibus. »

l'A.T. : Dieu était source de vie, les prophéties messianiques s'employant à démontrer que cet attribut divin serait transféré au Christ aux temps messianiques... Et pourtant, la ponctuation n'existant pas encore, le αυτοῦ du verset johannique pouvait paraître étrange dans la bouche de Jésus lui-même. Mais pas plus que Justin, Irénée ne semble avoir été arrêté par cette difficulté grammaticale.

C'est vers l'époque d'Irénée qu'apparaissent les premiers commentaires exégétiques, dont le plus ancien que nous connaissions est celui d'Hippolyte de Rome sur Daniel. Nous y trouvons[17] l'explication suivante du verset de saint Jean :

> [Car] les bienheureux Patriarches nous ont transmis les ordres de Dieu comme un arbre planté dans le jardin et produisant toujours du bon fruit, pour que nous reconnaissions aujourd'hui le doux fruit du Christ *annoncé par eux*, le fruit de la vie qui nous est donné. Il coule dans ce jardin [d'Éden] un fleuve d'une eau impérissable. Quatre fleuves en découlent, arrosant toute la terre. Il en est de même dans l'Église : le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde entier par le quadruple évangile. Il arrose toute la terre et sanctifie tous ceux qui croient en lui, selon la parole du Prophète : Des fleuves sortent de son corps... Autrefois Adam, pour avoir désobéi à Dieu et goûté l'arbre de la connaissance, fut chassé du paradis; tiré de la terre, il retourna à la terre. De même le croyant qui n'observe pas les commandements, est privé du Saint-Esprit, puisqu'il est chassé de l'Église; il n'est plus à Dieu, mais il redevient terre et retourne au vieil homme qu'il était[18].

Il ne fait aucun doute que nous avons dans le commentaire d'Hippolyte l'allusion la plus évidente faite jusqu'ici au texte de saint Jean : le Christ sanctifie tous *ceux qui croient en lui*, selon la parole du Prophète : des *fleuves sortent de son corps*, diffusant *l'Esprit* par l'Église, en dehors de laquelle il est impossible de s'abreuver à la source de vie, qu'est le Christ.

Mais alors, s'il interprète ainsi le texte de Jean qu'il connaît comme Irénée sous sa forme actuelle, comment peut-on expliquer qu'Hippolyte propose si spontanément une telle interprétation, sans faire attention à la construction un peu bizarre du texte johannique (le αυτοῦ !), qui, il va de soi, n'est pas encore ponctué au moment où il écrit ?

17 *Comm. Dan.*, I, XVII : éd. Lefèvre *(Sources chrétiennes)*, p. 105, 11-107, 5.

18 Il serait intéressant de souligner les quelques ressemblances que le texte d'Hippolyte présente avec certains passages d'Irénée : l'idée de l'évangile tétramorphe (*Adv. Haer.*, III, XI, 8), et surtout cette formulation du verset de saint Jean : la source ou les fleuves qui coulent du *corps* du Christ (et non de son *ventre*). Les deux auraient-ils fait usage d'un même recueil de témoignages de l'A.T. existant à ce moment-là ?

Hippolyte écrit que c'est le prophète qui annonçait cette libation d'eaux par le Christ. Il cite sans doute saint Jean, à qui, de son temps, on donnait le titre de « prophète [19] ». Mais si Jean est ainsi appelé (et c'est là la raison profonde d'une telle appellation), c'est qu'il est dans la ligne des grands prophètes qui avaient témoigné du Christ, source d'eau vive.

Dans l'A.T., en effet, le Christ se révèle sous de nombreuses figures. Il est le vrai Rocher [20], le Rocher spirituel (I Cor., X, 4) d'où coule l'eau vivifiante [21]. C'est du Rocher fendu de l'humanité de Jésus (élément fondamental de la théologie d'Hippolyte contre les gnostiques), de son côté entrouvert, que vient la source de vie [22]. Le Crucifié est la « source qui abreuve les assoiffés » (Is., XLIV, 3); Il a laissé couler sur la croix « les doux fleuves d'eau vive de l'Esprit » (Is., XLIV, 3; Joël, II, 28-32) [23]. « Le sang et l'Esprit se sont unis en un seul, pour que nous puissions, par le sang d'un semblable, recevoir l'Esprit saint, qui nous transcende », ἐπείπερ εἰς ἕν ελθε τὸ τε αἷμα καὶ τὸ πνεῦμα, ἵνα διὰ τοῦ ὁμογενους ἡμιν αἵματος τὸ μὴ ὁμογενες ἡμῖν Πνεῦμα τὸ ἅγιον λαβειν δυνηθῶμεν [24]. L'eau et le sang qu'a versés le côté du Serviteur souffrant sont le symbole de l'Esprit et du feu (Jean, XIX, 34 et I, 33; Mt., III, 11), ils sont « les deux sources qui jaillissent du côté du Seigneur et qui purifient les nations » : δύο πηγαι, αἵματος καἵ ὕδατος, δι 'ὧν τὰ ἔθνη οπολουόμενα καθαίρονται, ἅτινα ὡς περιβόλαιον λελόγισται Χριστῳ [25]. Ainsi d'après ce contexte de prophéties messianiques, le peuple nouveau (l'Église) est arrosé par ce fleuve qu'est le Christ, qui lui dispense l'Esprit, symbolisé par l'eau dont autrefois seul Dieu (le Père) Jahwé était la source.

Tels sont pour Hippolyte les traits saillants des prophéties de l'A.T. sur l'effusion de l'eau aux temps messianiques. Aussi, peut-il difficilement voir dans Jean, VII, 38 autre chose qu'un témoignage identique de l'Écriture : c'est en souffrant (Jean, XIX, 34) que Jésus acquerrait

19 Voir H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, p. 370, note 6.
20 Voir *Cant. Cantiq.*, XV : *G.C.S.*, I, 1, p. 351, 5 et suiv.
21 Voir *XXVIII^e Fragment sur les Prov.*, 24, 61 (30, 26) : *G.C.S.*, I, 2, p. 167, 7-10.
22 Voir *VI^e Hom. sur la Pâque* : *P.G.*, LIX, 744 A. Eusèbe (*H.E.*, VI, 22 : *G.C.S., Eusebius*, II, 2, p. 568, 20) atteste que les *Homélies sur la Pâque* sont bien d'Hippolyte.
23 Voir *ibid.* : *P.G.*, LIX, 743 BD.
24 *II^e Hom. sur la Pâque* : *P.G.*, LIX, 727 A.
25 *L'Antéchrist*, XI; *G.C.S.*, I, 2, p. 10, 18-20.

le privilège primordial du Messie, d'être la source d'eau vive. Dans le dessein de rappeler comme en résumé toutes les annonces prophétiques là-dessus, il reprend le texte de saint Jean, en précisant que c'est le Prophète qui a dit cela, c'est-à-dire tous les prophètes, dont Jean est le dernier et comme le plus explicite.

Donc, pour Justin, Irénée, Hippolyte les deux versets de Jean, XIX, 34 et VII, 38 se ramènent l'un à l'autre : selon les prophéties messianiques, connues également de leurs adversaires habituels, les Juifs, l'eau symbolisait l'effusion de l'Esprit par le Christ aux temps messianiques. Il est, au surplus, bien vraisemblable que c'est cette interprétation que reprend Apollinaire d'Hiérapolis dans un texte qui abonde en figures paléotestamentaires, particulièrement fréquentes dans les poèmes du Serviteur de Jahwé (Is., XLIV, LIII). Ce texte forme le *IV^e Fragment du Livre sur la Pâque* : cette fête du Seigneur rappelle que le Christ est « l'agneau de Dieu qui s'est livré aux mains des pécheurs pour être crucifié, qui a été percé au côté d'où il a laissé couler deux flots purificateurs, l'eau et le sang, le verbe et l'esprit » : ὁ ἀντι τοῦ ἀμνοῦ παῖς Θεοῦ... ὁ παραδοθεις εἰς χεῖρας ἁμαρτωλων ἵνα σταυρωθῆ... ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθαρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα [26].

Voilà, bien brièvement exposé, le témoignage des plus anciens Pères qui ont cité Jean, VII, 38 : leur interprétation est identique. Le verset doit s'appliquer au Christ dont le côté, selon les figures et les prophéties paléotestamentaires, devait laisser couler l'Esprit, la substance vive des biens messianiques.

Il resterait, avant de passer à Origène, qui marque un tournant dans l'interprétation du verset johannique, à analyser quelques textes des deux grands Africains du III^e siècle : Tertullien et Cyprien. Tertullien est d'ailleurs peu explicite [27]. Il ne cite pas directement

26 *IV^e Fragment du Livre sur la Pâque* : éd. Otto, *Corpus Apologetarum*, 9, p. 487.

27 Comme le souligne le R.P. Rahner, *art. cit.*, p. 382, il est intéressant de constater la ponctuation du texte johannique dans deux codex, le codex *d* et le *Palatinus (e)* qui, bien que des IV^e (V^e) et VI^e siècles, sont d'origine africaine et reproduisent une leçon qui pourrait bien être celle du vieux texte latin dont le traducteur d'Irénée et Tertullien se sont vraisemblablement servi (voir A. Sanday, *The Gospel in the Second Century*, p. 319-320; R. Harris, *A Study of Codex Bezæ* (*Text and Studies*, II), p. 160 et suiv.). Les deux codex ponctuent le texte de telle sorte que le v. 38 ne contient que le témoignage de l'A.T. Ainsi le *Palatinus* :

« si quis sitit
veniat et bibat

Jean, VII, 38. Cependant, pour lui, l'eau vive ne peut venir que d'une source, le Christ. Dans une allusion évidente au texte d'Isaïe, XLIV, 3, il écrit que Jésus invite les assoiffés à l'eau éternelle [28], qu'il a répandue, lorsqu'il était sur la Croix [29]. C'est en ne refusant pas « son dos au fouet, ses joues aux coups, son visage aux crachats » (Is., L, 6), qu'il a creusé des « fleuves dans la région assoiffée et dans la solitude des cèdres » (Is., XLIX, 10) [30], qu'il est devenu la Pierre d'où jaillit l'eau (I Cor., X, 4). C'est parce qu'il est mort et a été ressuscité par le Père « selon les Écritures », qu'il a reçu le pouvoir d'envoyer l'Esprit-Saint [31] et qu'il accomplit pleinement en lui-même ce qu'autrefois seul Dieu (le Père) était, la source d'eau vive que les Juifs ont méprisée (Jér., II, 13) : « Ils m'ont délaissé, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes crevassées qui ne peuvent contenir l'eau. » Sans doute en ne recevant pas le Christ, la source d'eau vive, ont-ils commencé à avoir des citernes, c'est-à-dire des Synagogues répandues parmi les Gentils, dans lesquelles le Saint-Esprit ne demeure pas, comme autrefois dans le Temple avant la venue du Christ, le vrai Temple de Dieu [32] (Ez., XLVII, 1-12).

Si Tertullien ne cite pas textuellement Jean, VII, 38, il fait néanmoins mention, comme on peut s'en rendre compte, des différentes

qui credit in me.
sicut scriptum
est flumina de
ventre ejus
fluent aquæ
vivæ »

(voir *Evangelium Palatinum ineditum*, éd. TISCHENDORF, p. 139). Le témoignage des codex a son importance, puisqu'il nous révèle comment on comprenait le texte johannique dans certains milieux africains de cette époque. Il serait cependant bien difficile de prouver qu'Irénée ait, par leur intermédiaire, influencé l'interprétation de Tertullien. Voir A. SANDAY, *op. cit.*, p. 320, note 1.

[28] *Du Baptême*, VII, 9 : *C.S.E.L.*, XX, p. 208, 23-24 « ... sitientes ad aquam invitat sempiternam ».

[29] *Ibid.* : *C.S.E.L.*, XX, p. 208, 27 : « cum deditur in cruce, aqua intervenit. »

[30] *Contre Marc.*, III, 5 : *C.S.E.L.*, XLVII, p. 382, 10.20.28 : « Dorsum meum posui in flagella, maxillas meas in palmas, faciem meam vero non averti a sputaminibus... ponam flumina in regione sitienti et in solitudine buxum et cedrum. »

[31] *Contre Prax.*, 30 : *C.S.E.L.*, XLVII, p. 288, 1-8 : « Filius igitur et moritur et ressuscitatur a patre secundum scripturas, filius ascendit in superiora cœlorum... hic interim acceptum a patre munus effudit, Spiritum sanctum. »

[32] *Contre les Juifs*, 13 : *C.S.E.L.*, LXX, p. 319, 5-11 : « Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi lacus contritos, qui non poterunt aquam continere. Indubitate non recipiendo Christum, fontem aquæ vivæ, lacus contritos cœperunt habere, id est synagogas, in dispersione scilicet gentium, in quibus jam Spiritus sanctus non immoratur, ut in præteritum in templo commorabatur ante adventum Christi, qui est verum dei templum. »

images de l'A.T. qu'on devait rappeler dans les libations liturgiques de cette fête des Tentes, pendant laquelle Jésus a prononcé les paroles du v. 38 : l'eau qui symbolise l'Esprit; le rocher, qui est la figure du Christ, Rocher spirituel; le Temple, d'où les eaux devaient descendre sur Jérusalem, et qui fait place maintenant au Temple spirituel qui diffuse l'Esprit. On sait que saint Jean a versé les matériaux de son Évangile dans un cadre liturgique paléotestamentaire, dans le but de manifester l'accomplissement de l'ancienne liturgie par celle du Christ [33]. Tertullien situe donc sa doctrine du Christ, source de vie, dans un contexte semblable à celui de Jean, VII, 38, et son texte, comme celui de Jean, ne se comprend vraiment qu'à la lumière des annonces messianiques : c'est bien le Christ, figuré par le rocher et le Temple, qui devait répandre sur la Jérusalem nouvelle les eaux vives de l'Esprit.

Cyprien, d'autre part, est plus explicite. C'est à lui tout au moins qu'il faut faire remonter ce recueil de témoignages de l'A.T. *(Testimonia)* dont on a souvent pensé que ses prédécesseurs se seraient servi, dans leurs controverses avec les Juifs et les autres hérétiques, pour éclairer les événements évangéliques et l'enseignement de Jésus [34]. Il est facile dans ces conditions de comprendre que plus que tous les autres, Cyprien fasse appel à ces témoignages dans son interprétation de Jean, VII, 38. Nous analyserons deux de ses principales explications. La première est celle de la *Lettre LXIII*e, 8 (*C.S.E.L.*, III, 2, p. 706, 3; p. 707, 2) :

> Toutes les fois que dans l'Écriture l'eau seule est mentionnée, cela signifie le baptême, comme on peut le constater chez Isaïe : ne vous rappelez plus les choses du passé et n'estimez plus les choses anciennes; voici que je vais faire de nouvelles choses, qui vont arriver et que vous connaîtrez, et je dresserai un chemin dans le désert et je ferai couler des fleuves d'eau pour mon peuple que j'ai choisi, pour qu'il chante mes louanges. Dieu signifiait par le Prophète que des fleuves couleraient dans les lieux déserts et qu'ils assouviraient le peuple élu, c'est-à-dire les fils de Dieu rachetés par le baptême. De même il est de nouveau annoncé et prédit que les Juifs,

33 Voir D. Mollat, *L'Evangile et les Epîtres de saint Jean*, p. 110, note *d* : « L'hypothèse d'un lien entre l'appel de Jésus et cette liturgie est d'autant plus vraisemblable que, pour les Juifs eux-mêmes, l'eau symbolisait l'effusion de l'Esprit aux temps messianiques. Cette image, profondément enracinée dans l'Ecriture, révèle à la fois Jésus comme le Rocher spirituel auquel s'abreuve le peuple de Dieu... comme le vrai Temple d'où jaillit l'Esprit. »

34 Voir R. Harris, *Testimonies*, Cambridge, 1916, p. 1-20; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, New York, 1953, p. 11-27.

> s'ils ont soif et recherchent le Christ, pourront boire chez nous, c'est-à-dire qu'ils pourront recevoir la grâce du baptême. S'ils ont soif, dit-il, il leur apportera l'eau, de la Pierre il la fera couler pour eux, la Pierre sera brisée et l'eau coulera et mon peuple boira. Ce qui est réalisé dans l'Évangile, quand le Christ, qui est la Pierre, est transpercé du coup de lance : ce qui avait été prédit par le Prophète : si quelqu'un a soif, qu'il vienne et boive. Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son ventre [35].

Cyprien cite ici en particulier Isaïe (XLIII, 18-21, 1-5; XLIV, 1-3; 21-24; XLVIII, 21). Ces prophéties, reprenant la figure de la pierre, l'appliquaient au Messie qui devait remplacer Jahwé comme source d'eau vive. Et c'est de ces lointaines annonces messianiques que saint Jean, le dernier de la grande lignée des prophètes, se fait l'écho, lorsqu'il prédit, au ch. VII, 38, que du côté transpercé du Seigneur devait couler l'eau, le symbole des biens messianiques et en particulier du baptême.

Si le texte précité ne veut voir dans le symbole de l'eau que le baptême, tel qu'administré dans l'Église, cela s'explique par les circonstances historiques qui entourent la rédaction de la plupart des lettres de Cyprien. Il est engagé à ce moment-là dans une controverse baptismale. Des hérétiques croyaient pouvoir administrer le baptême en dehors de l'Église. Cyprien leur répond qu'ils ne peuvent le faire, parce qu'ils sont exclus de celle-là même qui pourrait les relier à la seule source d'eau vive, qu'est le Christ : « Le Seigneur proclame que celui qui a soif vienne et boive des fleuves d'eau vive qui coulent de son ventre. A qui ira celui qui a soif, aux hérétiques, où la source et le

[35] « Quotienscumque autem aqua sola in scripturis sanctis nominatur, baptisma prædicatur, ut apud Isaiam significari vidimus. Nolite, inquit, priora meminisse et antiqua nolite reputare. Ecce ego facio nova, quæ nunc orientur, et cognoscetis, et faciam in deserto viam, et flumina in loco inaquoso adaquare genus meum electum, plebem meam quam acquisivi, ut virtutes meas exponeret. Prænuntiavit illic per prophetam Deus quod apud Gentes in locis quæ inaquosa prius fuissent flumina postmodum redundarent et electum genus Dei, id est per generationem baptismi filios dei factos adaquarent. Item denuo præcanitur et ante prædicitur Judæos, si sitierint et Christum quæsierint, apud nos esse poturos, id est baptismi gratiam consecuturos. Si sitierint, inquit, per deserta, adducet illis aquam, de petra producet illis, findetur petra et fluet aqua et bibet plebs mea. Quod in evangelio adimpletur, quando Christus qui est petra finditur ictu lanceæ in passione; qui et admonens quid per prophetam sit ante prædictum clamat et dicit : si quis sitit, veniat et bibat. Qui credit in me, sicut Scriptura dicit, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. » Comme le fait remarquer le R.P. Rahner, *art. cit.*, p. 383, la ponctuation du texte, telle qu'établie par Hartel dans le *Corpus* de Vienne, ne facilite pas l'intelligence de l'interprétation de Cyprien. Il faudrait plutôt rattacher le ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ à ce qui précède pour n'avoir au v. 38 que le témoignage de l'Écriture. Hartel, comme les mauristes, a adopté la ponctuation qui est courante depuis Origène.

fleuve ne sont pas, ou à l'Église qui est une, qui a été fondée sur le seul qui a reçu les clefs par la voix du Maître [36]. » Il n'y a donc que l'Église, où coule le fleuve qu'est le Christ, qui puisse nous administrer les eaux du baptême. Ainsi si l'Église peut seule nous conférer le vrai baptême, c'est qu'elle aussi vient du Christ.

Voici un second texte, extrait du *Des Monts Sina et Sion*, 9 (*C.S.E.L.*, III, 3, p. 115, 9-21), qui explique, en se servant de Jean, VII, 38 et XIX, 34, ce rôle de l'Église, que le Christ s'est façonnée :

> La loi des chrétiens, c'est la sainte croix du Christ, fils du Dieu vivant, comme le dit également le Prophète : ta loi est dans mon cœur. Percé au flanc, du côté affluèrent en profusion le sang et l'eau, d'où il s'est façonné l'Église sainte; c'est à cette loi de sa Passion qu'il se consacrait en disant : celui qui a soif, qu'il vienne et boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son ventre. De même dans les Psaumes : et il sera comme un bois planté près des eaux vives, qui produira son fruit en son temps. Voici la parole prophétique de celui qui annonce d'une façon spirituelle le fruit de la Résurrection au troisième jour : de Sion, en effet, sortira la Loi, c'est-à-dire de la lignée royale, et le Verbe du Seigneur de Jérusalem, qui est l'Église [37].

Le texte établit ici un parallèle entre Jean, VII, 38, Ps., I, 3 et Is., II, 3, selon lesquels l'Église, la Jérusalem nouvelle, devait laisser couler ces eaux qui venaient du Christ : façonnée d'abord elle-même dans le sang et l'eau coulant du côté transpercé du Messie, elle devait devenir ce fleuve d'eau vive qui permettrait à l'arbre planté sur ses bords, le Christ, de fleurir; Elle apporterait ainsi au nouveau peuple de Sion le Verbe du Seigneur. Voilà comment, au témoignage des prophètes, dont le dernier est saint Jean, le Christ devait se racheter un peuple nouveau et être pour lui la source d'eau vive.

Donc, même interprétation chez Cyprien et l'auteur du *Des Monts Sina et Sion*. Et ni l'un ni l'autre ne se sentent obligés de s'arrêter à

[36] *Lettre LXXIII*e, 11 : *C.S.E.L.*, III, 2, p. 786, 3-7 : « Clamat Dominus ut qui siti veniat et bibat de fluminibus aquæ vivæ, quæ de ejus ventre fluxerunt. Quo venturus qui sitit, utrumne ad hæreticos ubi fons et fluvius aquæ vitalis omnino non est, an ad Ecclesiam quæ una est et super unum qui et claves ejus recepit Domini voce fundata est ? »

[37] « Lex christianorum crux est sancta Christi Filii Dei vivi dicente Propheta : lex tua in medio ventris mei. Percussus in lateris ventre : de latere sanguis et aqua mixtus profusus afluebat, unde sibi ecclesiam sanctam fabricavit, in quam legem passionis suæ consecrabat dicente ipso : qui sitit veniat et bibat. Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluebunt aquæ vivæ. Item in psalmis : et erit lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo. Ecce verbum propheticum fructum resurrectionis tertio die spiritualiter intelligendum dicentis : de Sion enim exiet lex, hoc est de ligno regali, et verbum Domini ab Hierusalem, quæ est ecclesia. » Encore ici, comme il a été indiqué à la note 35, la ponctuation du *Corpus* de Vienne exigerait une revision.

la difficulté grammaticale que pouvait présenter un texte johannique non encore ponctué. Pour eux, comme pour leurs prédécesseurs, Jean, VII, 38 et XIX, 34 se ramènent l'un à l'autre. Et pourquoi ? Parce que l'effusion de l'eau coulant du rocher ou de Jérusalem ne pouvait signifier autre chose que l'effusion par le Christ des biens messianiques, l'Église et son baptême.

C'est encore la même interprétation que l'on retrouve dans le *De Rebaptismate*, ouvrage composé du temps de saint Cyprien [38] et dans le *Traité d'Origène sur les Livres des saintes Écritures* de Grégoire d'Elvira (?), probablement inspiré du *De Trinitate* de Novatien :

> Le Seigneur debout dans le Temple disait : « Que celui qui a soif vienne et boive. » Ainsi le peuple dans le désert; comme il souffrait du péril d'eau, Moïse de sa verge, c'est-à-dire du bois, frappa la pierre et coulèrent les sources d'eau; par ce fait était préfiguré le baptême. Cette pierre, en effet, était la figure du Christ. Ainsi le prouve le bienheureux Apôtre quand il dit : ils buvaient de la pierre spirituelle qui les suivait, la Pierre était le Christ. Donc que cette pierre fût l'image de la chair du Sauveur, il n'y a aucun doute; laquelle chair, percée du bois de la croix, a donné aux assoiffés l'eau de vie, comme il est écrit : Des fleuves procèderont de son ventre [39].

Toujours la même interprétation ! Personne, depuis Irénée (le premier à évoquer le texte johannique sous sa forme actuelle) jusqu'à l'auteur du *Traité d'Origène*, ne semble avoir été arrêté par la difficulté grammaticale. Fait d'autant plus étonnant que l'interprétation de ces Pères, dans l'ensemble, est plus ferme !

Reste à donner de ce fait une explication plausible. Les auteurs dont nous venons d'analyser l'interprétation ne sont pas préoccupés par une exégèse continue de l'Écriture. Les premiers commentaires véritables n'apparaissent qu'avec Hippolyte et sont encore peu nombreux. En revanche, Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien et Cyprien ont une vue d'ensemble des Écritures où émergent les points saillants, comme le sont les prophéties messianiques. C'est de ce côté qu'ils ont spontanément cherché la lumière. On comprend ainsi qu'une légère

[38] Voir *De Rebapt.*, 14 : *C.S.E.L.*, III, p. 87, 14-25.

[39] *Traité d'Origène*, 15 : éd. Battifol, p. 165, 1-11 : « Dominus stans in templo dicebat : Qui sitit veniat et bibat aqua virtutem gratis. Sic populus in eremo cum sitis periculum peteretur, tunc Moyses virga, id est ligno, petram percussit et fluxerunt fontes aquarum : quo factum esse baptismatis dicebat. Petram enim illam figuram Christi habuisse probat Apostolus cum dicit : Bibebant enim de spiritali sequenti petra, Petra autem erat Christus. Petram ergo illam imaginem dominicæ carnis habuisse nulla est dubitatio; quæ caro, crucis ligno percussa, aquam vivam sitientibus tribuit, sicut scriptum est : Flumina de ventre ejus procedent. »

défectuosité dans la construction du texte de Jean soit passée comme inaperçue à leurs yeux.

De fait, lorsqu'ils arrivent devant Jean, VII, 38, ils voient sans effort dans le texte de l'Écriture annonçant la diffusion de l'eau, symbole de l'Esprit, comme un résumé de tout ce qu'ils savent des différents témoignages scripturaires au sujet de l'effusion de l'Esprit aux temps messianiques. Le plus souvent, d'ailleurs, c'est au beau milieu d'un contexte de prophéties messianiques qu'ils citent le v. 38. L'eau coule du rocher (Ex., XVII, 1-7; I Cor., X 4), de cette pierre, qui une fois frappée (Is., L, 6; LIII; Jér., XXIII, 29) devient une source d'eau (Is., XLIII, 19-21; XLIX, 10) égale à Jahwé (Jér., II, 13), abreuvant ainsi le peuple assoiffé (Jér., XXXI, 25) des eaux de l'Esprit (Is., XLIII, 19-21; XLIV, 3; Joël, II, 28-32). Cette eau coule aussi du Temple nouveau (Éz., XLVII, 1-12). Or dans tous ces textes, la pierre, la source, le Temple sont des figures messianiques; il n'y est question que du Christ, la seule source d'eau vive. Remettant le texte de Jean dans ce contexte, les Pères y voient comme spontanément un témoignage identique : le Christ et lui seul est la source de l'Esprit aux temps messianiques.

C'est aussi beaucoup plus ce sens riche et profond des prophéties messianiques qui explique la fermeté de leur interprétation, qu'une dépendance littéraire mutuelle, qui ferait remonter l'explication de chacun d'eux jusqu'à Justin et, par lui, jusqu'à l'exégèse d'Asie mineure [40]. D'abord, ces dépendances sont toujours précaires. En outre, est-il bien vrai qu'une figure comme celle de la Pierre, par exemple, qui est le plus souvent apportée, soit un bien particulier à la tradition d'Asie mineure ? Saint Paul l'avait auparavant exploitée. Il semble donc qu'il s'agisse plutôt d'un bien de la tradition commune, un de ces biens qui sont *gemeinchristlich.* Le retour d'autres constantes de l'A.T. chez l'un ou l'autre Père ne signifie pas non plus nécessairement une dépendance. Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien et Cyprien ont fait usage de recueils contenant des témoignages de l'A.T. [41]. Ils dépendent de ceux-là et non pas les uns des autres.

40 Voir H. Rahner, *Flumina de ventre Christi,* p. 377.

41 Voir R. Harris, *Testimonies,* p. 1-20; C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library,* Manchester, p. 47-62; C. H. Dodd, *According to the Scriptures,* p. 24-25.

Comme on peut le constater, c'est cette connaissance des témoignages de l'A.T. qui les met tous d'accord sur le sens d'un texte évangélique.

Cette méthode de repenser l'A.T. en fonction du Nouveau n'est d'ailleurs pas exclusive aux premiers Pères, elle est également celle des auteurs inspirés. Les uns comme les autres sentaient le besoin dans leurs controverses avec les Juifs de se référer à l'A.T. pour y trouver les témoignages du *kérygme* : proclamation du salut du monde par Jésus, le Messie. L'Écriture était la seule source de leur intelligence *temporelle* des faits évangéliques : l'accomplissement des prophéties messianiques par Jésus était la preuve de la fidélité de Dieu à ses promesses; la mort et la résurrection du Christ « selon les Écritures » manifestaient le dessein arrêté du Dieu unique qui dirige l'histoire et qui se rachète un peuple.

Ainsi, semble-t-il, Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien et Cyprien, en entourant leur interprétation de Jean, VII, 38 de textes messianiques, sont dans la ligne de pensée de ceux à qui ils avaient emprunté cette méthode, c'est-à-dire les écrivains sacrés eux-mêmes comme saint Paul et saint Jean qui, à leur tour, l'avaient empruntée à leur commun Maître, Jésus [42].

* * *

C'est à l'époque des grands Africains, Tertullien et Cyprien, qu'apparaît l'œuvre d'Origène. Celui-ci devait marquer un tournant dans l'interprétation des Écritures dont il essaiera de rechercher non pas le sens littéral, mais le sens spirituel, comme il nous en avertit dans sa *XII^e Homélie sur les Nombres* [43], où il donne précisément son explication de Jean, VII, 38 :

> Nous avons lu que les patriarches ont eu leurs puits : Abraham en a eu, Isaac aussi, Jacob, je pense, en a eu aussi. Pars de ces puits, parcours toute l'Écriture en quête des puits et arrive aux Évangiles. Tu y trouveras celui sur le bord duquel Notre Sauveur se reposait, après la fatigue du voyage, quand survint une Samaritaine qui voulait y puiser de l'eau. C'est alors qu'il explique quelles sont les vertus du puits — ou des puits — dans l'Écriture et, instituant une comparaison entre les diverses eaux, révèle les secrets du mystère divin. Car il est dit que, si quelqu'un boit des eaux données par le puits terrestre, il aura encore soif, mais en celui qui aura bu des eaux données par Jésus, « naîtra une source d'eau jaillissant pour la

42 Voir C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 108-110.
43 Voir *XII^e Homélie sur le Nombres*, 1 : éd. Méhat *(Sources Chrétiennes)*, p. 235, 1-7.

vie éternelle » (Jean, IV, 6 et suiv.). Dans un autre passage de l'Évangile, il ne s'agit plus de sources ni de puits, mais quelque chose de plus important : « Celui qui croit en moi » à ce que dit l'Écriture, « il coulera de son ventre des fleuves d'eau vive » (Jean, VII, 38). Tu le vois donc : celui qui croit en lui possède en soi plus qu'un puits, des puits; plus que des sources, des fleuves; sources et fleuves qui ne soulagent point cette vie mortelle, mais procurent l'éternelle [44].

Selon Origène, les paroles prononcées par Jésus au v. 38 s'appliquent donc non pas au Christ lui-même, mais au fidèle... du moins selon leur sens spirituel. Car c'est bien la richesse du sens spirituel de la doctrine des puits dans l'Écriture que le grand docteur alexandrin recherche ici. D'ailleurs, le parallèle qu'il établit entre le colloque de Jésus avec la Samaritaine et les promesses de Jean, VII, 38 aurait dû le conduire à une tout autre exégèse des textes : les paroles adressées à la pécheresse voulaient signifier à celle-ci le don fait par le Christ des bienfaits messianiques, tout à fait comme Jésus le proclame au ch. VII. Origène veut, malgré tout, convaincre son auditeur, ce qui est du propos distinctif du genre homilétique qu'il adopte : le chrétien doit tendre à la perfection et être pour les croyants dans l'Église hiérarchique et visible les « oculi pro intelligentiæ et scientiæ lumine [45] ».

Pour y arriver, le croyant aura plusieurs étapes à franchir. Il devra d'abord se détacher de tout ce qui pourrait le retenir à la terre :

> ... recevons son arrivée [du Christ] et creusons nos puits, enlevons-y la terre, purifions-les de toute immondice et de toute pensée impure et terrestre, et nous y trouverons l'eau vive, car nous dit le Seigneur : « celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son ventre [46] ».

Puis après que les « sens » auront été purifiés, se produira l'intelligence des Mystères et le chrétien parfait, le « gnostique », pourra commencer à enseigner :

> Si donc, vous, aujourd'hui, entendant ces choses, vous percevez ce qui est entendu... voyant tous ces mystères être latents dans les divines Écritures, vous progressez en intelligence, vous progressez dans les sens spirituels, vous commencez vous-mêmes à être docteurs et découleront de vous « des fleuves d'eau vive [47] ».

[44] *Ibid.*, p. 236, 3-25.

[45] Voir A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münsterische Beiträge zur Theologie*, 22), p. 87.

[46] *XIII^e Hom. sur la Genèse*, 3 : *G.C.S.*, VI, p. 118, 23-26 : « ... suscipiamus ejus adventum et fodiamus puteos nostros, abjiciamus ab eis terram, purgemus eos ab omnibus sordibus et a cunctis cogitationibus luteis et terrenis, et inveniemus en eis aquam vivam », illam, quam dicit Dominus : « qui credit in me flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ ».

[47] *Ibid.*, 3 : *G.C.S.*, VI, p. 119, 1-5 : « Si ergo vos hodie hæc audientes fideliter percipiatis auditum... et videntes hæc mysteria in scripturis divinis esse latentia proficitis

Il est facile de le constater, Origène bâtit toute une théologie mystique autour de Jean, VII, 38 : il ne se sert de ce verset que pour illustrer sa doctrine des purifications que doit subir le chrétien, s'il veut atteindre à la perfection du « gnostique », du « mystagogue ». Tout cela est comme un autre aspect de son interprétation allégorique.

N'est-il pas déjà significatif que, pour appuyer l'interprétation qu'on vient de lire, Origène se soit spontanément adressé aux Proverbes, dont Jean cite selon lui le ch. V, v. 15 [48], plutôt qu'aux Prophètes ? Il est clair que Prov., V, 15 ne pouvait être mis en rapport avec Jean, VII, 38, que grâce à l'allégorie. Origène avoue d'ailleurs que ce n'est pas là le sens littéral de ce verset, dont le contexte est une exhortation à la fidélité conjugale [49]. Dans ce recours à l'interprétation allégorique des Proverbes le docteur alexandrin est tributaire, comme il l'était dans son explication des eaux vives chez saint Jean, de Philon [50], le dernier des sages, qui le relie ainsi à la littérature sapientielle. Interprétant l'Évangile de cette façon, il s'éloigne par le fait même du vrai sens du *kérygme* apostolique, qui abonde en prophéties messianiques mais d'où est à peu près absente toute trace de la littérature sapientielle. Son

in intellectu, proficitis in spiritualibus sensibus. Incipietis etiam esse doctores et procedent ex vobis « flumina aquæ vivæ. » Les « sens spirituels » font partie d'une doctrine mystique dont les débuts se retrouvent ici chez Origène et que le moyen âge, en particulier saint Albert le Grand et saint Bonaventure, a reprise. Ils correspondent dans la théologie mystique médiévale aux dons du Saint-Esprit : Rodolphe DE BIBERACH, dans son *De Septem donis Sp. S.* (p. I, c. 3 : éd. VIVÈS, p. 590; p. II, sect. 7, c. 2 : *l.c.*, p. 637), utilise la pensée de Bonaventure sur les « sens spirituels ». Voir K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des sens spirituels*, dans *R.A.M.*, 13 (1932), p. 113-115; ID., *La doctrine des sens spirituels au moyen âge*, dans *R.A.M.*, 14 (1933), p. 263-299.

[48] Voir *XII^e Hom. sur la Genèse*, 5 : *G.C.S.*, VI, p. 112, 15-21; p. 113, 1-3. Origène fait de plus remarquer, dans sa *XII^e Homélie sur les Nombres* (éd. MÉHAT, p. 235), qu'il y a une variante dans le texte de Prov., V, 15 : « L'Esprit de Dieu dit par la voix de Salomon dans les Proverbes : « Bois les eaux de tes vases et de ta source. » A la vérité, une variante donne : « Et que tes eaux soient répandues pour toi en dehors de ta source. » Les Hexaples (*P.G.*, XVI, 2, 1311-1314) proposent un texte sans la négation μὴ. De même certains mss. des LXX. D'où nouvelle difficulté que rencontre la présente interprétation !

[49] Voir *Contre Cels.*, IV, 44 : *G.C.S.*, I, p. 316 et suiv.

[50] Sur l'influence de la théologie philonienne de l'eau vive sur celle d'Origène, voir H. LEWY, *Sobria Eorietas, Untersuchungen zur Gescrichte der antiken Mystik*, dans *Beihefte zur ZNTW* (1929), p. 108-164. Faut-il voir, d'autre part, une influence philonienne distincte sur les commentaires de la littérature juive postchrétienne (Rabbi Aquiba et Rabbi Meïr) ? Il semble que non. Par contre, elle paraît assurée dans les Stromates de Clément d'Alexandrie dont l'interprétation de Prov., V, 15 a sûrement profité à Origène. Voir STRACK-BILLERBECK, II, p. 493; *Strom.*, I, I, 10, 1 : *G.C.S.*, Clemens, II, p. 8, 4; *Strom.*, II, II, 8, 1 : *G.C.S.*, II, p. 116, 31 et suiv.; H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi*, p. 280-281. Au sujet de l'influence particulière de Clément d'Alexandrie sur Origène, voir W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (*Texte und Untersuchungen*, 57), Berlin, 1952, p. 369 et suiv.

exégèse fait en quelque sorte subir aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament un tel nivelage que les éléments les plus primitifs, les plus essentiels du message de Dieu parlant à son peuple, c'est-à-dire les prophéties messianiques, n'émergent plus comme dans l'explication des premiers Pères.

Maintenant qu'Origène est passé, ceux qui vont suivre hériteront de son exégèse et du bouleversement des perspectives qu'elle aura causé. Les uns après les autres, que ce soit dans l'école d'Alexandrie ou dans celle d'Antioche, ou que ce soit chez les commentateurs modernes, qui se rabattent sur la construction grammaticale [51], ayant perdu de vue l'interprétation allégorique du grand docteur alexandrin, tous interpréteront le texte johannique de la même façon. Les Alexandrins continueront l'interprétation mystique de leur prédécesseur. Les Antiochéens, de leur côté, se contenteront de dépouiller leur exégèse de toutes les tendances philoniennes et mystiques qui s'étaient manifestées originellement dans celle des Alexandrins. Ce n'est qu'au temps de Jérôme et Césaire d'Arles qu'on commencera à hésiter et à accepter concurremment les deux interprétations [52]. Les commentateurs médiévaux et modernes, pour la plupart, interpréteront de la même manière. Mais cette fois, comme nous le disions, leur hésitation aura pour cause la difficulté grammaticale suscitée par la ponctuation donnée au texte, toujours selon l'interprétation du docteur alexandrin.

* * *

Tirons maintenant quelques conclusions de ce bref sondage chez les Pères sur un texte significatif de l'Évangile, comme l'est Jean, VII, 38.

Les premiers Pères voient dans ce verset johannique une prophétie parallèle aux autres prophéties messianiques, comme celles d'Isaïe, de Jérémie, etc., selon lesquelles le Messie devait être un Messie souffrant, qui deviendrait par sa mort et sa résurrection la source d'eau vive qu'avait été autrefois Dieu (le Père) Jahwé pour son premier peuple élu. Très souvent, d'ailleurs, ces premiers Pères entourent leur exégèse de saint Jean de passages prophétiques bien déterminés. Si les mêmes textes reviennent chez l'un ou l'autre, c'est qu'ils font usage de recueils de témoignages de l'A.T. qu'on avait senti très tôt le besoin de grouper

51 Voir J.-M. Lagrange, *L'Evangile selon saint Jean*, Paris, 1948, p. 215.
52 Voir H. Rahner, *art. cit.*, p. 269-302, 387-403.

en fonction de l'intelligence chrétienne de la foi plus encore, sans doute, que de la controverse avec les Juifs.

Mais ce n'est pas tant ce rapprochement de tel ou tel texte des prophéties messianiques que la connaissance de leur contexte total qui est révélateur de l'exégèse des premiers Pères. L'anthologie primitive n'était pas une anthologie de textes isolés; la tradition orale véhiculait de larges sections bibliques empruntées aux livres prophétiques dont on retenait avant tout le sens global. Comment alors un Justin, un Irénée ou un Cyprien n'auraient-ils pas pu voir dans Jean, VII, 38 comme un rappel discret de tout ce qu'ils savaient des annonces messianiques ? C'est ce sens des prophéties messianiques, beaucoup plus qu'une dépendance littéraire mutuelle, qui les met comme spontanément d'accord sur l'interprétation à donner au verset de saint Jean.

Rattachant le N.T. aux prophéties de l'Ancien, ils ont des faits évangéliques l'intelligence *temporelle* que les auteurs inspirés eux-mêmes en avaient. Comme pour ceux-ci, la religion révélée par Dieu est pour eux une religion prophétique, et l'histoire manifeste avant tout le « décret arrêté du Dieu » unique qui visite son peuple dans le châtiment et la Rédemption, et qui exige en conséquence de son Messie une mort réparatrice. Jean, XIX, 34 est le sommet de cette histoire.

Toutefois, un tournant se produit bientôt dans l'interprétation patristique. Coïncidence étonnante ! C'est au moment où apparaissent les premiers commentaires continus de la Bible. Si Origène, l'initiateur de la nouvelle interprétation, est un grand connaisseur des Écritures, il les considère toutes, par contre, comme d'égale importance, en ce qui concerne l'interprétation du N.T. : tout l'Ancien préparait le Nouveau. Pareille méthode peut facilement verser dans le nivelage des éléments les plus primitifs du message divin, comme le sont les prophéties messianiques, à l'encontre des élévations spirituelles de la littérature sapientielle, qui constituent un tout autre courant de pensée.

Et c'est bien du côté de cette littérature sapientielle, comme nous l'avons vu, que se tourne Origène dans son interprétation de Jean, VII, 38. Il le fait, parce qu'il trouve dans cette littérature comme des parallèles à ce que les idées de Philon, le dernier des sages, pouvaient apporter de nouveau à l'intelligence des Évangiles. Mais les éléments qu'Origène apporte dans son exégèse sont des éléments étrangers au

*kérygme*, tout comme le sont ceux de la littérature sapientielle. Ce sont les prophéties messianiques qui avaient préparé l'Évangile et qui en avaient soutenu la première annonce. Subissant l'influence de Philon, l'exégèse du grand docteur alexandrin est alors une exégèse allégorique et son intelligence de l'Écriture devient une intelligence *atemporelle*, à l'exemple de celle des gnostiques. C'est une nouvelle théologie qui commence à se former autour de Jean, VII, 38, une théologie mystique.

Jacques-E. MÉNARD, p.s.s.

# *Evil, a Consequence of Sin*

Some philosophers explain the origin of Evil in the world by the sin of man. They say that man, abusing his liberty, disturbed the harmonious order of the original world and introduced into it an element of disquietude that today causes him so much suffering.

The most notable modern representatives of this theory are Charles Secrétain and Charles Renouvier. Let us consider their systems more in detail. We shall begin with Secrétain.

## I. — CHARLES SECRÉTAIN.

### A. His System.

The Evil from which we suffer — he says — is neither a simple "illusion",[1] as some philosophers try to make us believe, nor a "privation of being", as other thinkers teach.[2] It is a positive reality, as positive as Good.

Now a positive reality must have a real cause. What is it ? God ? No. "I could not believe in God[3] if I admitted the impossibility of exculpating Him from Evil."[4] The "living God" in whom we "believe" "unalterably wills good".[5] To attribute the origin of Evil to God is to admit what is essential in Pessimism. Now Pessimism is a real "insult to reason";[6] "it is filled with false logic which makes it unintelligible".[7]

1 Charles Secrétain, *La Civilisation et la Croyance*, 3e éd., Paris, 1893, deuxième partie, p. 243.

2 *Ibid.*, p. 224.

3 According to Secrétain "there exist no proofs of the existence of God; God is not the object of Science but an article of faith" (*ibid.*, p. 206).

4 *Ibid.*, p. 219.

5 *Ibid.*, p. 226.

6 *Ibid.*, p. 243.

7 *Ibid.*, p. 264. — Here are some false consequences, according to Secrétain. Schopenhauer, he says, denies the real existence of the material world. He makes of it a product of the brain. But what remains of the brain when the material world is eliminated ? (*ibid.*, p. 264). As to Hartmann, he wished "to obtain speculative results by an inductive method". Now it is neither induction nor speculation which have taught him the existence of the Unconscious. He has taken it from previous philosophy (*ibid.*, p. 265). And when he explains "the unsuccessfulness of creation by the incapacity of the Creator, who is supposed to arrive at intelligence only in his product", "he contradicts the law of reason" (*ibid.*, p. 265).

The cause of Evil must then be the creature.[8] We cannot doubt this. We can only try to explain it. Certain authors have, because of this, admitted "the theory of the previous existence of souls".[9] This "hypothesis" would be really "convenient in some respects". But it only removes the difficulty one step back into theodicy; it "does not solve it"; this is too evident for us to insist upon it.[10] The theory of "an immediate, absolute creation [of the soul] which coincides with conception" is not free from objections.[11]

Moreover, these two theories have this fault in common: they are "irreconcilable with the facts of mental and moral heredity".[12] And this because of "the dualism" which they imply.[13] It is for this reason that Secrétain "inclines to Monism".[14] Nevertheless he firmly holds to "free will" which he would consent "to call supernatural".[15] Let us add, that he does not pretend to solve all the questions concerning Evil;[16] he shall be happy if he succeeds in giving a general solution of the problem of Evil.[17]

If Evil, from which we suffer, must really be considered as a consequence of our free will, this free will must have exercised itself before our individual birth. The reason for this is clear. Many evils which afflict us are prepared for us before we have seen the light of day; such as, for example, birth in particularly unfavorable conditions.

But how could we commit a sin while we did not yet exist ? This is easily explained, Secrétain replies, if we admit "the solidarity of sin"; the sin committed by another must be considered as really ours thanks to a special "solidarity" which attaches us to him.[18]

But is such a solidarity just ? Yes, Secrétain replies. "The need of believing in God makes me think that the solidarity of Evil must be just; the imperative which obliges me to fight Evil in others as well

8 *Ibid.*, p. 243.
9 *Ibid.*, p. 237.
10 *Ibid.*, p. 237.
11 *Ibid.*, p. 237.
12 *Ibid.*, p. 237.
13 *Ibid.*, p. 237-238.
14 *Ibid.*, p. 238.
15 *Ibid.*, p. 238.
16 *Ibid.*, p. 248.
17 *Ibid.*, p. 254. See *ibid.*, p. 253.
18 *Ibid.*, p. 254.

as in myself . . . teaches me clearly that this solidarity is actually just." [19] Moreover, the solidarity mentioned is not arbitrary; it is founded on our essential nature.

But in order to understand this, we are obliged to go beyond the superficial and narrow views of Nominalism and Empiricism. For the former there exists "in the world and in humanity nothing but a collection of isolated beings independent from each other"; the latter "will not see anything beyond what appears in the present". [20] Of course, in such theories "moral *revertibility* is assuredly a real injustice". [21] In order to understand "the solidarity of sin" we must rise to a synthetic contemplation of the world. We shall then see that "the individual is not . . . a being". [22] For far from having the conditions of his existence "in himself, he subsists only by the species and in the species"; [23] and the species, in its turn, "is conceivable only in the world and by the world"; "the individual considered as an element constitutive of the world . . . is only a fiction of the mind". [24]

The world is then one, [25] substantially one. [26] It is for this reason that it is animated with the same life. [27] Nevertheless it does not have the reason of its existence in itself. [28] It has it from God whose work it is. [29] This reason is identical with the end which God has assigned to it. [30] What is this end ? Assuredly, "it can be only moral good, because only moral good possesses the character and dignity of an end in itself", [31] has "an absolute value". [32] But moral good implies the moral order; and this moral order, in its turn, supposes "a law in the primitive sense of the word law, which implies a legislator". [33]

19 *Ibid.*, p. 247.
20 *Ibid.*, p. 247.
21 *Ibid.*, p. 247.
22 *Ibid.*, p. 233.
23 *Ibid.*, p. 233.
24 *Ibid.*, p. 234-235.
25 *Ibid.*, p. 235.
26 *Ibid.*, p. 236.
27 *Ibid.*, p. 237.
28 *Ibid.*, p. 235.
29 *Ibid.*, p. 236.
30 *Ibid.*, p. 236.
31 *Ibid.*, p. 236.
32 *Ibid.*, p. 227.
33 *Ibid.*, p. 236.

We have just explained the unity of the world. As to the human species, its unity "is still more evident than that of the world".[34] And this as well from the physiological as from the moral viewpoint.[35]

Let us consider the physiological viewpoint first. The child is but the continuation of the father and mother, because the action of generation "is only a particular form of increase and evolution".[36] Thanks to it, humanity is "one organism of a superior order".[37] But the mental and moral unity of humanity is not less evident. Indeed, we draw all our scientific and moral ideas "from the common reservoir, the originality of the most eminent minds reduces itself to some new combinations".[38]

The bonds of solidarity do not attach the individual to his species only and to the universe. They attach him also to other individuals. In order to see this it is sufficient to take a practical viewpoint. Indeed, "what is philanthropy, what is love, if not that affirmation of solidarity as our normal condition"?[39] It is this solidarity which is expressed by the cry of the soul: "Let your joy be my joy, and your pain my pain. I will live the life of humanity. I cannot enjoy either carnal good or celestial beatitude as long as hatred and suffering grumble and groan around me."[40]

After what we have said, Secrétain notes, one will have no difficulty in admitting "the solidarity of sin"; "no one will accuse destiny of being unjust in this regard, when he has ceased to take himself as an end".[41]

It remains to be seen how God, essentially good, can permit humanity to commit sin. This problem, Secrétain says, is not difficult. The end of humanity is moral good, as we have seen before, and the indispensable condition of moral good is free will. A being morally good by nature is nonsense, a perfect contradiction in terms.[42] It is for this reason that the Creator has given free will to men. This

34 *Ibid.*, p. 237.
35 *Ibid.*, p. 238.
36 *Ibid.*, p. 237.
37 *Ibid.*, p. 237.
38 *Ibid.*, p. 238.
39 *Ibid.*, p. 239.
40 *Ibid.*, p. 239.
41 *Ibid.*, p. 240, 232.
42 *Ibid.*, p. 227.

always implies a risk, it is true. But the "moral life possesses a value worth any risk". [43] Moreover, God "has in Himself the means of curing actual evil". [44]

Being a condition *sine qua non* of our Morals, the possibility of sin implied in free will is itself a good; the effective realization of sin must be considered as "an accident". [45] This is why God can permit it. [46]

Let us consider effective realization of sin more carefully. And first "how shall we represent to ourselves this primitive creature" which had committed sin, and which still "subsists in us" ? [47] "Here", Secrétain replies, "stretches a cloud; the trembling light of conjecture does nothing but make the darkness more dense". [48] According to religious tradition, we should attribute original sin "to the first human couple". [49] Against this theory one cannot quote "any solid objection". [50] It is perfectly possible.

But was Adam created in a perfect state, as this tradition seems to suppose ? If it were so, we should be obliged to say that man "was completed outside the realm of Evil". [51] But then one cannot understand how Evil found access to him. Sin in a perfect person is unintelligible. We must rather suppose that man was not created in a perfect state. It was by his own efforts that he was to arrive at perfection. "The free man makes himself what he is; before he has acted he cannot be called a being in a complete sense of the word." [52] "The Creature must pass from innocence to holiness", they say. This means precisely that it "must pass from non-being to being". [53] The realization of this passage coincides with the acquisition of "the end" of the creature, with union with the Creator. [54] But "in order that the act of uniting should be possible, a previous state of separation is

43 *Ibid.*, p. 228; see *ibid.*, p. 243.
44 *Ibid.*, p. 243.
45 *Ibid.*, p. 227.
46 *Ibid.*, p. 243; see *ibid.*, p. 254
47 *Ibid.*, p. 248.
48 *Ibid.*, p. 248.
49 *Ibid.*, p. 251.
50 *Ibid.*, p. 251.
51 *Ibid.*, p. 249.
52 *Ibid.*, p. 249.
53 *Ibid.*, p. 249.
54 *Ibid.*, p. 249.

necessary".[55] It is this separation which constitutes creation.[56] Original sin has probably had its place "in the course of natural evolution", the point of departure of which is "creation", and whose final term is union with God.[57] But all this does not surpass the limits of probability. What is really certain here is only "the solidarity of wills" of which we have spoken.[58]

### B. Critical observations.

Let us make some critical observations about the system whose general outline we have *exposed*. Is the solution of the problem of Evil which it presents to us irreproachable from all points of view ?

The author himself is far from willing to pretend that it is. He formally confesses that his theory is not capable of "answering all the questions" which the problem of Evil arouses.[59] Elsewhere, he *loyally* recognizes that certain philosophers and "theism itself offer us much better constructed and more complete systems".[60] Sometimes we find him writing expressions which one could take for cries of despair. "We always come back to this question of Evil which we cannot escape, and which we cannot solve."[61] And as to the future of his theory, Secrétain does not suffer from any illusions about that. He knows that it will never be "popular". First, because it contains "long chains" of complicated reasonings. Secondly, because it "reminds one vaguely of the belief by which the dying civilizations lived".[62]

However, he flatters himself with having succeeded in constructing a theory which, more than any other, "impartially takes account of all the elements of the problem according to their respective importance without neglecting any one of them".[63] And this statement "permits him to hope that experience will not bring any insurmountable obstacle to the belief which our moral constitution needs".[64]

55 *Ibid.*, p. 249.
56 *Ibid.*, p. 249.
57 *Ibid.*, p. 251.
58 *Ibid.*, p. 254; see *ibid.*, p. 253, 255.
59 *Ibid.*, p. 248.
60 *Ibid.*, p. 276.
61 *Ibid.*, p. 274.
62 *Ibid.*, p. 240.
63 *Ibid.*, p. 276.
64 *Ibid.*, p. 248.

But let us observe the word "belief". The solution of the problem of Evil which Secrétain gives us is not founded, properly speaking, on reasons of the theoretical order but on certain pragmatic considerations. He himself expressly admits this. [65] Kantian inspiration is evident here. Now it is precisely this which constitutes the principal error — *primum mendacium* — of this theory.

The second point with which we reproach Secrétain is that he has sacrificed the inalienable rights of the individual, outraged the dignity of the person. The texts which we have quoted on this subject above are very formal. The individual is, according to Secrétain, a pure fiction of the mind; he has no real existence. And this not only in the theoretical sense but also in the practical sense. In order to be able to solve the problem of Evil, one must abstract from the individual, one must deny it. The species alone — or better — the world alone must be taken into account.

Secrétain said that his theory would never be "popular". On this point we declare ourselves perfectly in accord with him. But we think that the reasons for this require further comment. Indeed, it is not only "the long chain" of reasonings (of which his theory is composed), nor the allusion to the primitive traditions of humanity which would disgust man with Secrétain's conception, but also — and principally — the annihilation of the individual. What sense can morals still have when the individual has been suppressed ? Moreover, this theory does not fit in with the democratic spirit of our epoch. It reminds us too much of totalitarianism.

Another objection. The theory of Secrétain leads logically to pantheism, because on the one hand it affirms the existence of God, [66] but on the other hand, it considers "the creation of a substance" as "an absurdity", as a "contradiction in adiecto", as "an idea unrealizable for anyone who tries to define the words which he employs". [67] The word "creation" means for him only a "differentiation in being, isolation, the deliverance of a germ called to realize itself apart, for some end". [68]

[65] *Ibid.*, p. 247.
[66] *Ibid.*, p. 243.
[67] *Ibid.*, p. 249.
[68] *Ibid.*, p. 249.

It really coincides with evolution. Charles Renouvier had good reason to insist upon this point. [69]

This conclusion is pregnant with consequences. Indeed, what sense can sin ever have in this evolutionary pantheism ? Sin supposes a free will. Now, free will is incompatible with all kinds of pantheism. Spinoza who rejected any idea of free will as "a fiction of imagination" was more perspicacious than Secrétain. Sin in the philosophy of Secrétain can signify only an acknowledgement of an entirely physical Evil which the human will makes under the pressure of determinism. [70] But to understand sin in this manner denudes it of all its moral signification. How then can it serve to "exculpate God" from the evil from which we suffer ?

Renouvier also notes one objection against the theory of Secrétain. It is, he says, contrary to "scientific method". Indeed, it places inferiority and privation at the beginning and makes them the source of superiority and perfection which, however, are irreducible to them — because all things suppose thought, and thought is not "deduced" from anything else. [71] One cannot get rid of this defect by the introduction of God. Because God, according to Secrétain, is not "the Creator of the world, but the Creator of the power of the world, which power was included in the primitive state and destined to be its transformable and progressive matter". [72] And "this progressive power" is not really distinct from God. [73] The objection of Renouvier is perfectly justified, but it may be urged against any form of evolutionary pantheism.

## II. — CHARLES RENOUVIER.

### A. His System.

Let us pass on to the system of Charles Renouvier. He begins by describing, in pathetic words, the misery of this life. The surface of our planet, he says, is a veritable ruin. The earth refuses to nourish the beings that she has produced. They, fearing exhaustion and

69 Ch. Renouvier, *Le Personnalisme*, nouvelle éd., Paris, Alcan, 1926, p. 68.
70 Ch. Renouvier, *l. c.*, p. 88.
71 Ch. Renouvier, *l. c.*, p. 89.
72 Ch. Renouvier, *l. c.*, p. 89.
73 Ch. Renouvier, *l. c.*, p. 88.

famine, throw themselves upon each other in order to devour each other. And this terrible fight for life does not appear to displease Nature. If it did, she would not have created them with predatory instincts and murderous weapons, teeth, poison, claws, etc. In man we see, in addition to all this, a fatal conflict between self-interest and "that which is right". Force, cunning, murder, theft, etc. are to be seen everywhere. We live, we develop, to the detriment of others. [74] And this state of things shows no sign of becoming better. On the contrary, the world for the last half-century has been taking great steps towards a return to barbarism. [75]

Now the material cause of this corruption — physical and moral — is the lack of natural resources, the inadequacy of the earth for the needs of its inhabitants. The statement of this fact is very important, says Renouvier. It shows us clearly that Nature, as we see her today, does not come from the hands of the Creator. He is indeed good and just, and a good and just being cannot give birth to Evil. [76]

Leibniz has used his genius to try to persuade us that evil, as such, is nothing positive; that it is a simple imperfection, a negation, a privation implied in a lesser good; but a lesser good is still good. Also God might insert it in the thread of natural things when His foreknowledge showed Him that it would be the cause of a greater good. That is why evil could not be lacking in the best creation. [77]

Renouvier severely criticizes this theory. It seems to him contrary to psychology and morality. First of all to psychology. Indeed "the experience of sensitive beings bears witness to the fact that physical pain is something other than an imperfection"; it is a positive reality. [78] As to morality, the doctrine of Leibniz destroys it entirely. Indeed, a criminal who knew the future supernaturally as Leibniz knew the past historically, would have the right to plead in self-defense that the divine disposition had attached to his action the progress of humanity. [79]

74 *Le Personnalisme*, éd. cit., p. 43.

75 *Ibid.*

76 *Les Derniers Entretiens*, Paris, Colin, 1904, p. 102.

77 *Le Personnalisme*, éd. cit., p. 39; *Principes de la Nature*, 2e éd., t. II, p. 263-266.

78 *Principes de la Nature*, éd. cit., p. 264-266; *Histoire et Solution de Problèmes métaphysiques*, Paris, Alcan, 1901, p. 164.

79 *La Nouvelle Monadologie*, troisième partie, note 70 (éd. 1899), p. 173-174.

Evil, being a positive reality, cannot be in any sense the will of God. For that would be to wish for evil for its own sake, and that is contrary to the idea of God, to His Goodness and His infinite Justice. And so the conclusion is forced upon us: the world as we see it cannot be the work of God. Who then gave it its origin ? Man, replies Renouvier.

To understand the meaning of this affirmation, let us present Renouvier's theory from the beginning. Modern scientific cosmogony — says Renouvier — stops at the nebula but in so doing explains nothing. How could the world, life, and man have come out of a cloud of homogenous matter ? Moreover, where did the nebula itself come from ? From the collision of the celestial bodies, we are told. The problem is not solved but only put further back. For one might, one should ask: what was the origin of the worlds that thus collided ? Did they also have their origin in a nebula ? Thus modern cosmogony leads us into a processus in infinitum that explains nothing. [80] Before the existence of the nebula we must suppose the existence of an organized system, [81] the work of creation. [82] This is a necessary complement of Theism. Some assert that creation is contrary to the principle of contradiction. They are wrong. It is rather the hypothesis of an infinite series of phenomena (involved in the negation of creation) that is contradictory. [83] Creation presents a perfect analogy with the production of the exterior effects that characterize the activity of creatures. [84] Also we should not consider it a "mystery", as many do, [85] "unless existence itself, which is certainly inexplicable" is a mystery. [86] It appeals to us "as a fact". [87]

80 *Ibid.*, septième partie, ch. 132 (éd. 1899), p. 174.

81 *Ibid.*

82 In the *Essais*, Renouvier rejects the idea of creation as being without analogy with the world of our experience. But when, later, he admits God as the supreme Being, he finds himself compelled to admit also the idea of creation. *Cf. Esquisse d'une classification des doctrines*, first published between 1882-1885 in *Critique religieuse*.

83 *Le Personnalisme*, éd. cit., p. 63-64.

84 *Cf. Le Personnalisme*, éd. cit., p. 63-64. "One might, it seems to us, oppose these purely physical theories with the doctrine of creation" (*ibid.*, p. 101).

85 *Ibid.*, p. 16, 18.

86 *Ibid.*, p. 17.

87 *Ibid.*, p. 16, 18.

The world created by God was perfect,[88] for it was the objective realization of the attributes of the Creator.[89] To form a broader idea of this for ourselves we should have recourse to the argument based on "the relations that the principles of relativity and of good allow us to define synthetically".[90] It will then be an argument by analogy. Let us start from the "imperfect images" that the "creatures before our eyes" provide us with, and we will try to reconstruct a world in which the goodness and the justice of the Creator shine in all their glory.[91]

This done, "we will speculate on the origin and the end of our world from the moral point of view".[92] However, we must not be accused of "anthropocentrism"[93] for we need not suppose that the universe was created exclusively for the purposes of man".[94] But for the sake of method we will set aside other purposes that the Creator might have had in creating the world. Moreover, we are only speaking here of "our world", of our "solar system".[95]

The men who lived in this primitive world enjoyed perfect happiness.[96] It is to this period in the existence of humanity that we give the name of a "terrestrial paradise" of which the unanimous traditions of all peoples speak.[97] If we wish to explain it without having recourse to the supernatural intervention of God of which the Bible tells us, we must admit that the natural forces of the primitive world were not, from every point of view, identical with the natural forces of the actual world. For example, the senses of paradisiacal man were "superior in their extent, and multiplied in relation to the peculiar qualities of the bodies that today are imperceptible to us".[98] His means of communication and of transportation were "sure and safe".[99] He had a marvelous power of modifying, at will and without effort, the chemical qualities of bodies, their heat, their strength, "in such a

88 *Ibid.*, p. 64, 101.
89 *Ibid.*, p. 34.
90 *Ibid.*, p. 34.
91 *Ibid.*, p. 34.
92 *Ibid.*, p. 35.
93 *Ibid.*, p. 35.
94 *Ibid.*, p. 35.
95 *Ibid.*, p. 35.
96 *Ibid.*, p. 46; *La Nouvelle Monadologie*, septième partie, ch. 133, éd. cit., p. 482.
97 *Le Personnalisme*, p. 43; *Les Derniers Entretiens*, éd. cit., p. 65-66.
98 *Le Personnalisme*, p. 102.
99 *Ibid.*, p. 103.

way as to create the necessary objects for industrial uses and for the purposes of convenience or pleasure".[100] His physical constitution was "much less subjected to the action of weight than it is on the surface of a planet"[101] thanks to "the general state of the surroundings which was a kind of universal atmosphere of concentric layers each one of which was in itself largely homogeneous".[102] The law of gravity was in perfect harmony with the functions of man.[103]

Paradisiacal man was composed of soul and body.[104] The soul "is a monad endowed with clear self-consciousness and with memory", and the monad in general is, in Leibniz' words, the "elementary being, the simple substance".[105] The body is "a variable synthesis of monads".[106]

Primitive man was immortal.[107] But in saying that we do not wish to claim that his organism was "of a nature to resist all possible accidents in his surroundings". Rather, being in harmony with them, he must necessarily become disorganized if they were; that is the necessary corollary of the doctrine of monads.[108] However, if an organism is destroyed, "its power of reproduction" must remain "for a new development of the immortal monad at the moment when sufficient conditions were found.[109] The organism of primitive man was "asexual",[110] not subject to the law of birth and of death, complete in itself.[111] As his method of alimentation was different from ours, his visceral organs were also quite different.[112]

Man governed the natural laws in so far as they were necessary for the preservation of life;[113] he directed "the movements and the powers on which the cosmic order depends".[114] In that sense he was

100 *Ibid.*, p. 103.
101 *Ibid.*, p. 103.
102 *Ibid.*, p. 103.
103 *Ibid.*, p. 104.
104 *Ibid.*, p. 104.
105 *Ibid.*, p. 105.
106 *Ibid.*, p. 104.
107 *Ibid.*, p. 109.
108 *Ibid.*, p. 109.
109 *Ibid.*, p. 110.
110 *Ibid.*, p. 111.
111 *Ibid.*, p. 110-111.
112 *Ibid.*, p. 110.
113 *Ibid.*, p. 45.
114 *Ibid.*, p. 45, 92. This task was made easier for him by the fact that gravitation was ruled "by a law different from his actual law" (*ibid.*, p. 92, 91). This was a necessary consequence "of the unity of the system of the world" constructed in "such

the guardian of the objective justice instituted by the Creator.[115] To worthily accomplish his high function man was endowed with knowledge of which we can with difficulty form any idea.[116] Moreover, he possessed a strong feeling for social justice.

But this last statement, Renouvier hastens to add, opens to us new perspectives on the paradisiacal life. It was not Adam alone who lived in the primitive world, but a whole organized society, "social man in a primitively perfect society".[117] In fact, man would not have known how to develop otherwise than in social life, that alone makes possible the exercise of the social virtues that are summed up in justice.

The social life of primitive humanity "did not rest on the family order".[118] We can easily understand why. The family had no *raison d'être* in this society made up of individuals created immediately by God ! Social life rested on "subjective justice" that was, in its turn, regulated by a "living moral law given to the conscience" and not by "a commandment of God with regard to certain rules for abstention or action accompanied by threats of punishment if violated".[119] Just as geometrical ideas did not occur to primitive humanity "in a negative form, or as incapable of contradiction, so also the precepts of justice were not categorical in a different way from the principles of logic":[120] thoughts and feelings came to birth spontaneously and were all "blameless".[121] Men enjoyed "entire liberty of will", but this "entire liberty, this total absence of constraint, even of any idea of constraint, was not, could not be, free will" which implies "a choice to be made"[122] and an "obligation".[123] Liberty for primitive man was the spontaneity

a manner that the mechanical action of man was easy, his body free" (*ibid.*, p. 92; *cf. ibid.*, p. 91).

115 *Ibid.*, p. 45.

116 *Ibid.*, p. 45, 82, 76, 32-33.

117 *Ibid.*, p. 62-63, 43, 45, 82. See *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques*, éd. cit., p. 464. In that society there existed a hierarchy, then also an authority. But authority was founded "only on the nature and extent of knowledge, on the aptitudes and professions, on the intelligence and devotion of the agents in the execution and direction, in all things and at all degrees" (*Le Personnalisme*, p. 64). There was nothing "sacerdotal", nothing "imperial" *(ibid.)*.

118 *Ibid.*, p. 110.

119 *Ibid.*, p. 45.

120 *Ibid.*, p. 48.

121 *Ibid.*, p. 46.

122 *Ibid.*, p. 46.

123 *Ibid.*, p. 47.

of psychic action in complete harmony with the supreme end. That was "the way to be happy". [124]

However, this happiness was not granted to man unconditionally. On the contrary, "we may suppose with theology", says Renouvier, "... that the Creator, the Master of the conditions to which He has subjected the creature, required him to keep certain commandments". [125] He gave him the moral test that human liberty postulated. Indeed, "the individuality of the person would only be apparent if the means of usurpation were denied him. Man would only have been the first in rank among the domestic animals of God, destined by the Creator to regular, invariable functions and to determined pleasures !" [126] If the autonomy of the person is not an empty word, God has given to man the power to make "the law against Law". [127]

Unfortunately, primitive man did not know how to meet this test victoriously. [128] Wanting to have "everything for himself, as if he were the center of the world and the whole world were at his service", [129] man violated the rights of other creatures, thus committing the sin of injustice. [130]

The motives of this criminal action "are easily understood" [131] with the help of "the psychological laws that we know govern the relations between judgment and will and the passions", [132] especially with "the human passion for domination" [133] that leads men to usurp the rights of others, to take for themselves an illegitimate share in the common heritage of power and enjoyment for their own self-aggran-

124 *Ibid.*, p. 46.

125 *Ibid.*, p. 81. The word "commandment" must be taken here in its widest meaning (*cf.* p. 46-47).

126 *Ibid.*, p. 78.

127 *Ibid.*, p. 78.

128 *Ibid.*, p. 46. *Philosophie analytique de l'Histoire,* IV, p. 762; *La Nouvelle Monadologie,* p. 481, 486.

129 *Le Personnalisme,* p. 80.

130 *Ibid.*, p. 63, 78. By this sin, Renouvier says, man has not failed in a promise, an undertaking, but has failed himself and society, two connected things (*ibid.*, p. 82). *Les Derniers Entretiens,* p. 68-76; *Philosophie analytique de l'Histoire,* IV, p. 764-765.

131 *Le Personnalisme,* p. 96.

132 *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques,* Paris, Alcan, 1901, p. 464. *Le Personnalisme,* p. 75, 95.

133 *Le Personnalisme,* p. 96. See *ibid.*, p. 78, 82.

dizement.[134] We can easily see that original sin had its root in "pride", in "the pride of life" to use current theological terminology.[135]

The consequences of this sin were disastrous. Sin has "destroyed" the primitive person,[136] "originally good,[137] and thereby occasioned moral decay... the corruption of primitive society",[138] and its "dissolution".[139] The "conflicts" and the "riots" that followed[140] necessarily led primitive society into the state that is now ours on this earth.[141]

And that is not all. Original sin has profoundly affected the whole of Nature. We can easily understand this if we think of the part that primitive man took in its government. He was, so to speak, master of its laws. We spoke of this before. "With each one aspiring to a power of monopoly", primitive man *spearated* more and more from each other, isolated themselves, and, after having gone through a period of the "feudal system", they began to form powerful rival empires.[142] Urged by "the passion" for usurpation and conquest,[143] "the heads of empires, far from the center of the world,[144] erected immense constructions" to escape from the law of cosmic attraction "that tied men to the general order of primitive nature"[145] and created "separate centers for themselves".[146] This fact was of the utmost importance for the world, for it signified the "passing of the old law of gravitation" to the center of a sphere,[147] to the present law of attraction,[148] the transformation of the unitary system into an astronomical but disordered one.[149] The frightful collisions that followed led to the "universal concentration of

134 *Principes de la Nature*, 2e éd., I-II, p. 218; *Le Personnalisme*, p. 78, 80, 77; *La Nouvelle Monadologie*, p. 486-488.
135 *Le Personnalisme*, p. 80.
136 *Ibid.*, p. 82.
137 *Ibid.*, p. 75.
138 *Ibid.*, p. 95.
139 *Ibid.*, p. 101.
140 *Ibid.*, p. 82.
141 *Ibid.*, p. 82.
142 *Ibid.*, p. 96.
143 *Ibid.*, p. 80.
144 *Ibid.*, p. 96.
145 *Ibid.*, p. 96.
146 *Ibid.*, p. 96.
147 *Ibid.*, p. 96.
148 *Ibid.*, p. 96.
149 *Ibid.*, p. 97.

masses" [150] thus giving rise to the conflagration of the universe and to the nebula. [151]

The nebula, we clearly see, far from being the "material state of the world at its origin", [152] was "the end of an organized world" [153] "ruined by the hand of man". [154] In this world cataclysm all primitive men perished. [155]

However, "the destruction of primitive people" [156] left intact "some syntheses of monads", that formed so many "insensible organisms". [157] They were "included and pre-disposed" by the Creator in the primitive people with the express intention of transmitting the sap of life into another world in the event of their ruining by their sin the world He had organized. [158] For lack of a better word "less especially physiological", [159] says Renouvier, they might be called "germs". [160] Endowed with certain qualities of which physiological sciences have no idea [161] these germs were able to resist, in the incandescent center of the nebula, the destruction of the world. [162]

As soon as the earth began to cool and to create favorable conditions for life, [163] "the immortal germs" [164] germinated. Taking the forms of more and more perfect animals they finally arrived — after a long period of evolution — at giving birth to the actual human species. [165]

But let us not misunderstand this. We are not, strictly speaking "descendants" of primitive men. We are the same men but living in a world ruled by the law of the knowledge of good and evil. Indeed, God desired the return of man to his first integrity — but this time

150 *Ibid.*, p. 97.
151 *Ibid.*, p. 99; *La Nouvelle Monadologie*, p. 488.
152 *Le Personnalisme*, p. 89.
153 *Ibid.*, p. 89.
154 *Ibid.*, p. 101; also *ibid.*, p. 92, 93, 94.
155 *Ibid.*, p. 97.
156 *Ibid.*, p. 122.
157 *Ibid.*, p. 122.
158 *Ibid.*, p. 115; *cf. ibid.*, p. 114.
159 *Ibid.*, p. 122.
160 *Ibid.*, p. 122.
161 *Ibid.*, p. 111.
162 *Ibid.*, p. 115; *cf. ibid.*, p. 114.
163 *Ibid.*, p. 111, 115, 123.
164 *Ibid.*, p. 111, 123.
165 *Ibid.*, p. 123-124.

without fail — [166] should be effected by the knowledge that man himself had gained by his sin; the knowledge of good and evil. Human personality should no longer develop in an orderly manner, but through the disorder involved in the system of arbitrary or positive laws and the threat of penalties that constrain and cause sufferings of all kinds to our personality. It would be impossible to avoid suffering. Suffering is what we sought for and wished: once sin was committed, suffering became an inescapable necessity. Woe to him who wishes to escape from it, for then he will suffer not only in his body but in his soul.

But the primitive person will relive more than once on this earth. [167] That is why our present personality is attached by bonds of dependence not only to the primitive person but also to a whole series "of terrestrial individuals of different character and temperament, modified by the psychophysiological law of heridity, born and brought up in various circumstances". [168]

These individuals have no memory of the persons whom they continue on the earth. Neither are they tied to one another by memory. However, "they do not cease to be identical by virtue of the law of personality". [169] In the final world of justice the reintegrated person will recover both the memory of his condition in the primitive world, and that of the different lives he lived on the earth. The consciousness of this unity constitutes what the "spiritualist" philosophers call the "immortality of the soul". [170]

Thus, when men have acquired complete experience and are finally penetrated by this truth that "righteousness is the road of life, and unrighteousness the road of death", [171] they will be reintegrated "in the bosom of a reconstituted celestial nature", [172] they will have

166 *Ibid.*, p. 127; *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques*, p. 466.

167 *Le Personnalisme*, p. 125, 126. Renouvier says it is impossible to know the exact number of revivals *(ibid.)*.

168 *Ibid.*, p. 126. Hereditary burdens are also, if we believe Renouvier, a punishment for sin committed in the primitive world.

169 *Ibid.*, p. 126.

170 *Ibid.*, p. 127. Immortality is reserved only for those who construct their personality through renewed lives.

171 *Ibid.*, p. 216.

172 *Ibid.*, p. 466. *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques*, p. 466.

attained "the full return to knowledge and power that will not be followed by another fall"; [173] this return is "salvation".

And Renouvier congratulates himself on having reconciled the existence of God with that of Evil. If we suffer here below, it is through our own fault. If our sufferings are not equal, that is because we do not know exactly to what extent we have sinned. We must submit to suffering. To refuse it is to prolong the reign of unrighteousness and to bring about our own loss.

### B. Critical observations.

Let us come to some critical observations on Renouvier's doctrine. There are some who think that Renouvier's system is born of his desire to translate the doctrines of Christianity into philosophic terms. That is not correct. Renouvier remains far from Christianity. He is quite aware of that. He clearly sees the differences that exist between his views and the doctrine of the Church. And he not only does not try to hide his views, he underlines them. For example, when speaking of the "Paradise" of his primitive world, Renouvier makes a point of remarking that this paradise had nothing in common with the "simplicity of the picture that religious legend has given us". [174]

According to him, original sin was not committed by one man, protoparent and head of the human race, but by a whole "society" primitively perfect. [175] Contrary to the teachings of the Church, he denies, as we have seen "free will" to primitive man and only allows him "liberty" (in the sense that we have defined). [176] The doctrine of "rebirth" that holds so important a place in Renouvier's eschatology took its inspiration from the "Platonic hypothesis of metemsomatoses" [177] and not at all from the dogmas of the Church. Finally, the principal idea of his theory — the consequences of original sin — is in flagrant contradiction with Catholic doctrine. Indeed, the immortality that primitive man should have enjoyed had he not sinned was, for Renouvier, the natural condition of man; now, according to the

173 *Ibid.*, p. 466.
174 *Ibid.*, p. 66. *Cf. ibid.*, p. 32-34, 38, 45, 62-63, 73, 81, 87.
175 *Ibid.*, p. 63, 81-82.
176 *Ibid.*, p. 46.
177 *Ibid.*, p. 127.

teaching of the Church, it is a gratuitous gift of God, a "supernatural gift", and in no way due to man; man might very well have been created by God without this attribute of immortality. [178] On the other hand, Renouvier declares that man would never have been subjected to suffering if he had observed all the precepts of primitive justice. The Church teaches, on the contrary, that it is only by an exceptional privilege granted to him by God, that man, placed in a terrestrial paradise, did not know pain. [179] Lastly, the internal conflict between the energies of man could only be, according to Renouvier, the consequence of sin; it could not in any way have come from nature; [180] the doctrine of the Church is quite different: the first man did not know this conflict between his natural faculties; but that was a supernatural gift of God, a divine "grace" (*donum integritatis, immunitas a concupiscentia*). [181]

That is not all. Renouvier expressly says that the God he admits has nothing in common with "the God of the theologians", whom he would like to "clear out of philosophy". [182] He *ardently* attacks the Papacy, [183] religious congregations, [184] and the "Syllabus". [185] His

178 The Church condemned the doctrine of Michael de Bay (Baius) according to which "immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio" (Denz., 1078). The same doctrine sustained by the Council of Pistoia in Italy was rejected by the Church as "captiosa, temeraria, Apostolo iniuriosa, alias damnata" (*Bulla Actorem Fidei;* prop. 17, Denz. 1517). See S. August., *De Genesi ad litteram*, lib. VI, c. 25 : *P.L.*, XXXIV, 354; S. Cyrill. Alexandr., *In Joann.*, lib. I, c. 1 : *P.L.*, 73, col. 159-160; S. Athanas., *Oratio de Incarnatione Verbi*, n. 5 : *P.G.*, col. 106.

179 The suggestion of Baius that there could be no pain if there had been no sin, has been condemned by the Church (Propos. 72, 73 : Denz., 1072, 1073).

180 On this point, Renouvier comes singularly near a certain theory held by the Protestants : innocent man could not be subjected to internal conflict between his natural faculties; *that is*, according to them, *an essential condition of free will.* Guilty man knows this conflict; but he is not free. This was also the teaching of Jansenius and of Baius.

181 The Catholic Church has rejected the contrary doctrine in condemning the 26th proposition of Baius (Denz., 1025). See also the condemnation of the Council of Pistoia (Denz., 1516, prop. 16).

182 *Correspondance de Renouvier et de Secrétain*, Letter VI, written January 24, 1869, p. 10. In this letter he says: "I place little logical difference between the doctrines of the Hindus, of the Alexandrians, of Parmenides, of St. Thomas, of D. Scot himself, of Spinoza, of Hegel and of our seminaries: the contradictions inherent in these doctrines are only admitted or denied in different degrees." — See Letter XIX, *ibid.*, p. 49ff.

183 *Les Derniers Entretiens*, éd. cit., p. 103. However he had no illusions as to the strength of his enemy. "Catholicism — he says — is not on the point of disappearing" (*ibid.*, p. 86).

184 "I approve of the merciless war that the minister Combes makes on congregations" (*ibid.*, p. 99).

185 *Ibid.*, p. 100.

"hypothesis" on the origin of evil is not to be regarded as merely "a philosophy of action", but also as a "religion", at least it should take the place of religion. [186]

It is a "lay religion", if one may so express it, a religion for intellectuals, without dogmas, without a Church, a philosophical religion the object of which is to solve the problem of evil, to preach the possible uplifting of the human being by the cult of righteousness. It would finally oppose the God of theologians to the God of morality, the God of righteousness. This philosophical religion, this rational religion, is "Personality". [187] Shortly before his death, Renouvier expressed the intention of making a short résumé of his doctrine, "a kind of breviary for all the intellectuals who have not sunk into atheism [188] and to whom Catholic doctrine is repugnant". [189]

Having once deprived his religion of any idea of the supernatural, Renouvier tried to explain the happiness of primitive man, his moral fall and its consequences by natural forces. But as the forces of Nature, as we know them, in the world of our experience, are not adequate for this, he was obliged to think of other natural forces. He did so with uncommon boldness.

Renouvier's theory was then a creation of the mind, a work of imagination. It did not seek any proof from the actual world. So long as it was logically constructed and contained no contradiction — that was all that it claimed to be.

But what is this construction worth ? In the *Appendix* that closes *Principes de la nature*, the pastor Schloesing says that Renouvier's theory "is the boldest but also the most profound answer that could be made to the great question asked by theodicy". [190]

We shall see further on how exaggerated this assertion is. For the moment let us content ourselves with noticing how far Renouvier

186 *Ibid.*, p. 105.
187 *Ibid.*, p. 105.
188 *Ibid.*, Renouvier was afraid of the menace of atheism in the contemporary world. "There is at this moment", he says, "a strong current in favor of atheism. If this succeeds it will lead democracy directly to moral anarchy" (p. 102). History gave a startling confirmation of his foresight. *Cf.* also *ibid.*, p. 105, where he recommends a ceaseless war against atheism.
189 *Ibid.*, p. 8. In his work *Le Personnalisme*, he makes a violent criticism of Christianity. This criticism is obviously unjust.
190 *Principes de la Nature*, Paris, 1914, p. 404.

himself is from thinking that his theory is perfect. "Better than anyone else", he said, almost on the eve of his death to his friend, Louis Prat, "I know that my hypothesis does not solve all difficulties." [191] He is referring here in particular to evil in the animal kingdom. It was Pillon, he said, who first drew his attention to this gap in his "hypothesis". Louis Prat, his faithful disciple, showed him how it could be filled. But the suggestion seemed to him too daring to be accepted. [192] "It is best", he said, "to conclude wisely by admitting our ignorance on the question of the origin of Evil in animal nature." [193]

But this avowal is important. Renouvier's theory does not keep its promises. It does not explain either the origin or the meaning of the sufferings of animals. It tells us that in the primitive world "forces were spread wide in their magnificence" not only "for the good of men but also for the good of animals," [194] but forgets to tell us how the decadence of the latter was brought about. By what right were they involved in the sin of primitive man ? Why should they have perished in the conflagration of the primitive world caused by man ? Why did they have to suffer from the terrible "war of the giants" [195] that lasted, we are told, for several centuries ? And today, why do they continue to suffer ? Are they perhaps all descendants of the primitive men ? [196]

Renouvier had too much good sense not to see that his theory was far from being proved. That is no doubt why he always treated it as an "hypothesis", [197] and sometimes even as a "fantasy", [198] the future of which caused him grave anxiety. "It is not without regret that I die" — he said almost on the eve of his death — "I regret that I cannot in any way foresee what will become of my ideas... And I leave without

191 *Les Derniers Entretiens,* éd. cit., p. 63.

192 *Les Derniers Entretiens,* éd. cit., p. 63.

193 *Principes de la Nature,* 2e éd., t. II, p. 241-242.

194 *Le Personnalisme,* éd. cit., p. 43, 123.

195 *Ibid.,* p. 95.

196 "They are not human germs simply or directly... that have survived the organisms of primitive people, but many animal germs destined for an animal development, of which the dominant human monads were still only enveloped..." (*ibid.,* p. 122).

197 *Ibid.,* p. 76, 78, 81, 83, 91-92, 93, 97, 99, 115, 117, 119, 124, 127, 128, 213; *Les Derniers Entretiens,* p. 63, 81; *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques,* éd. cit., p. 464.

198 "It is possible that the scientific fantasies of my eschatological hypothesis are nothing but fantasies" (*Les Derniers Entretiens,* éd. 1904, p. 62).

having said my last word... that is the saddest of all the sadnesses of life"; [199] "I realize that I shall not be read." [200]

Renouvier attributed the slight success that his ideas met with to the spirit of the times. "My ideas seem to belong to another period" he said to his friend, Louis Prat; [201] "if one takes thoroughly into account the present preoccupations of men, there is nothing to indicate that the *Personnalisme* could be anything other than an object of curiosity to the philosophers of today and tomorrow." [202]

That is approximately what we ourselves think of Renouvier's work. His way of stating the problem and of solving it does not, indeed, agree with our "present preoccupation" for exactitude and calmness. It is really done with a little too much ease, that rather reminds us of the period of philosophic romanticism.

But let us come to the details of the hypothesis. If we compare it with Secrétain's theory, its superiority is obvious. Renouvier stresses the rights of the moral person, his autonomy and his responsibility. "Immortal souls" in his theory remain "essentially persons under whatever conditions may befall them, and essentially individuals even in their aims, as every truly human doctrine of salvation requires". [203] "They find themselves again after the long trials" of successive renewals of life in a restored world; [204] they do not return into "unity", [205] into the "universal", into the "absolute", [206] as Platonism, Brahmanism, and Buddhism teach. [207]

We must, however, admit that there is a certain hesitation in some passages in Renouvier's writings between the points of view of monism and of individualism. And Arnald has made a pointed comment on this. [208] Thus, for example, Renouvier regards primitive creation and the restored world as a single organism. Now this conception, if taken literally, would be difficult to reconcile with the autonomy of the

199 *Les Derniers Entretiens*, éd. cit., p. 3.
200 *Ibid.*, p. 82; p. 83.
201 *Ibid.*, p. 82.
202 *Ibid.*, p. 78.
203 *Le Personnalisme*, éd. cit., p. 127.
204 *Ibid.*, p. 128.
205 *Ibid.*, p. 128.
206 *Ibid.*, p. 127.
207 *Ibid.*, p. 127-128.
208 André Arnald, *La Philosophie religieuse de Charles Renouvier*, Paris, 1907, p. 227-228.

human being. Moreover he tells us (in *Principles of Nature* and in *Personality*) that many persons may be dissolved to form one single integral person. Now if we admit that, how could we deny the possibility of the fusion of souls, especially of the fusion of those souls in this world whose personality is not yet fully developed ?

But we have still another grievance against Renouvier's "hypothesis". How are we to believe that the nature of primitive man can have been endowed with intelligence — even a high degree of intelligence — and be at the same time without free will ? Certainly it is not required that free will be able to choose between good and evil. We can easily conceive of a free will having as its object the choice between two goods. But to take from a reasonable being all free will, is not that to make a kind of "spiritual automaton" of him ? Now, is a spiritual automaton conceivable ? The spiritual automaton would carry out faithfully, promptly, completely, any idea that came to it. It would not hesitate, it would not feel any need for thought before action; action would inevitably follow the idea. But action is always concrete, singular, individual, and the idea, because it is intellectual, is universal. To pass from the idea to action, we must restrain its universality, it must be made concrete, singular, individual. Direct transition from the universal idea to action is impossible. But how is the universal idea to be made concrete or individual ?

Let us take an example from daily life. A man has the idea of building a "home" for himself. That is a universal idea; it contains nothing that suggests the shape of the house, what its dimensions will be, what materials will be used in its construction. But before the work is started, these details must necessarily be decided. No one would think of building a universal house. A choice must be made between different types of houses, possible dimensions, various kinds of material that could be used, etc. It is just this choice that creates the variety characteristic of human work. The habitations of beavers, the hives of bees, are everywhere identical, resemble each other in every detail, while the houses built by men offer an astonishing diversity. It is this choice that also creates progress; if the works of animals show no progress, it is because their instincts allow them no choice. They

work blindly, following a pre-conceived plan that they would not know how to alter.

Let us sum up. If we wish to pass from the idea, which is purely intellectual, to action, it is essential to bring in a new mental act, *sui generis*, which is the choice of which we have just spoken. The "spiritual automaton" is a vain fiction.

We come to the same conclusions if we give close study to the will, which, as we have said, alone possesses "dynamic value" and draws man into action. The proper object of the will is Good in itself, which is the essential motive power of the human will. But Good in itself cannot be realized in this world. One can only dream of tending towards it here below by means of particular goods. Now how do we pass from the Good in itself, which represents for man all possible good, to the particular good ? Here again it is a question of choice. This statement corroborates the preceding conclusion: a spiritual automaton is nonsense.

To make this still more clear, we will have recourse to a fiction; a fiction, however, that is based on a reality. Let us imagine that Renouvier's primitive man has to pass from place A to place B. Is his intelligence so dull that he does not see that there are innumerable ways that one might take ? We might say, perhaps, that he would automatically take the shortest way, just as a mechanical force does, for example. And why ? This "why" remains a mystery — a mystery or nonsense — (let us add that the shortest way is not always the most practical) !

Suppose that this primitive man wants to make the circuit of a square field : A B C D. How could he fail to know that he could do so by turning either to the right or to the left ? It is obvious that the length of the way would be the same, and that only the direction could change. But if he realized that, he would see that there was a choice to be made. And there we are back at the same conclusion: a spiritual automaton is inconceivable: a being endowed with intelligence necessarily possesses free will. Renouvier's hypothesis of primitive man as intelligent and deprived of free will, is untenable.

Let us come to another objection. According to Renouvier's hypothesis we cannot understand how primitive man could have

committed any sin. Indeed, how could "a pure human spirit, uninjured, provided with all the ideas relative to the physical and social functions as well as to the control of a nature entirely appropriated to human ends" [209] commit an error, without which sin remains incomprehensible ? Knowing thoroughly all the natural forces, [210] how could he fail to understand the disastrous consequences of any "usurpation" for himself ? It is because he did not know "the possibilities", "the contradictions", we are told. [211] But what kind of intelligence is it that is incapable of so elementary a power of reasoning ? Now rational principles are by their nature universal. As such they cannot be limited to a certain category of actions. Whoever has once understood what a "house" is, knows that it can be made in the most varied ways, with varying dimensions, shape, materials, etc. To refuse the knowledge of "possibilities" to intelligence is to degrade it to the level of instinct. [212] The difficulty increases if we take the trouble to notice that the intelligence of primitive man must have been stronger than that of the greatest geniuses of the present world. An intelligence so powerful and at the same time so limited would be, would it not, a real *contradictio in terminis ?*

We cannot solve the difficulty any better by appealing to "passion". [213] Indeed, when we say "passion" we mean a disturbance of harmony in the living being. [214] Now how are we to understand this disturbance in a being whose nature is, according to Renouvier, in harmony with being and possessed of a knowledge of the laws of universal nature, [215] "in harmony with his consciousness and his experience, with his feelings and his senses". [216] How could inordinate self-love, a feeling of injustice, [217] find a place in this privileged being ? How could primitive man have conceived the wild idea of "bringing all

209 *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques,* Paris, 1901, p. 464.
210 *Le Personnalisme,* éd. cit., p. 74, 76, 82, 95; *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques,* éd. cit., p. 464.
211 *Le Personnalisme,* éd. cit., p. 111.
212 We have dealt fully with this question in our *Psicologia Metaphysica* (ed. 1948, p. 167-177), and in our *Psicologia Experimental* (ch. XVI, 4, C; ch. VII).
213 *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques,* éd. cit., p. 464; *Le Personnalisme,* éd. cit., p. 82, 95, 96, 92-93, 75, 78, 80.
214 See our *Psicol. Exper.,* ch. XI.
215 *Le Personnalisme,* éd. cit., p. 92.
216 *Ibid.,* p. 45.
217 *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques,* éd. cit., p. 464.

things back to himself, as if he were the center of the world, and the world were at his service". [218]

Thus the birth of passion remains inexplicable in Renouvier's philosophy. But as there cannot be "an effect without a cause", must it not be attached to the laws of primitive nature ? A disastrous consequence for Renouvier, because that which comes from the laws of nature, comes in the last resort from God, Creator of nature. It is therefore He who would then be the true cause of sin !

Let us add an important observation. Renouvier, as we saw before, has placed in the primitive world instead of Adam, or a single couple, a whole society of men, a numerous society, and this helps to complicate the problem of original sin. For then we should have to suppose that all the individuals without exception committed a sin at the same time, for they all had to suffer from the "gigantomachy" started by the pride of their leaders. Now for Renouvier all suffering is the consequence of a personal sin.

Let us notice in passing how gloomy Renouvier's conception of life is. He makes us believe that we are all here below to do penance for sins with which our conscience does not reproach us, which our memory does not recall. Renouvier does not know the consoling words of Christ to the man who was born blind: "Neither he has sinned nor his parents, but that the works of God may be made known in him." He misunderstands suffering — the gift of God, a gift of His love — so that suffering takes on for him the aspect of an odious necessity, of Vengeance, of a cruel Nemesis: *Redde, quod debes.* [219] "After sleep" — said Renouvier to his friend a short time before his death — "reawakening, we again open our eyes; again we must get up and laboriously, courageously perform our daily task. *Semper eadem sed aliter. Aliter,* I mean to say in another milieu, in other circumstances. That is the series of trials." [220]

218 *Le Personnalisme,* éd. cit., p. 79.

219 We have developed this idea in our work *The Enigma of the Hereafter,* Part III, pp. 95-113 (New York, Philosophical Library, 1952).

220 *Les Derniers Entretiens,* éd. 1904, p. 6.

This theory of renewal of life complicates the moral problem to the point of rendering it insoluble. We believe that we have shown this in another work to which we refer our reader. [221]

Before ending this chapter let us again consider the consequences of original sin in Renouvier's system. We know them well; pain and death. But pain is, according to Renouvier, a positive reality. [222] And positive reality can only come into existence by the special intervention of God the Creator. [223] It is God then who has created Evil ! And as to death, that came into the world with "germs". [224] Now germs were produced and included in the primitive organism by God. It is God then who created death ! The theory of "pre-established harmony" cannot in any way change this conclusion. For this harmony is itself, according to Renouvier, the work of God. So the introduction of Evil into the world remains, in Renouvier's philosophy, profoundly mysterious. Mysterious or contradictory !

Renouvier's theory was, quite evidently, inspired by the Bible. But it lays aside all of the supernatural elements contained in the Bible story, and that is precisely why it has failed. To try to replace the special, supernatural protection of God in Paradise by purely natural forces, he was obliged to resort to fantastic suppositions that reason cannot accept.

Paul Siwek, S.J.,
Research Professor at Fordham University.

221 *The Enigma of the Hereafter*, Part III. Renouvier forgot to explain why primitive men could not recover, why they must inevitably perish. Endowed with the qualities that Renouvier heaps on them, they could have accomplished, more perfectly than their "germs" are doing at present, the work of their salvation.

222 *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques*, éd. cit., p. 83-84, 164-165; *Le Personnalisme*, éd. cit., p. 40-41.

223 *Le Personnalisme*, éd. cit., p. 15-19, 25-26.

224 *Ibid.*, p. 111.

# *Chronique biblique*

## *Ancien Testament*

---

### I. — PORTÉE DE LA DÉCOUVERTE DES MANUSCRITS DE QUMRÂN.

En donnant les renseignements relatifs aux manuscrits hébreux, découverts près de la mer Morte, nous avons déjà eu l'occasion de noter en passant l'importance de ces textes, en particulier du livre d'Isaïe, pour l'interprétation de la Bible [1]. De nouvelles découvertes en 1952 et en 1953 nous restituent beaucoup d'autres livres ou fragments de livres de l'Ancien Testament et augmentent l'intérêt des manuscrits connus désormais sous le nom de « Manuscrits de Qumrân », car il est avéré que ces textes proviennent tous de la bibliothèque d'une secte établie à l'endroit appelé aujourd'hui *Khirbet Qumrân* [2]. On comprend que l'identification et la publication de ce lot considérable demande un certain temps. En attendant, il faut se contenter du livre d'Isaïe découvert en 1947 et déjà publié par les Américains.

Mieux que toute dissertation abstraite, un exemple, tiré du livre d'Isaïe, fera voir avec évidence la portée considérable de cette découverte pour l'interprétation biblique bien qu'il ne faille aucunement s'attendre à une révolution dans le domaine de la littérature biblique puisque, en général, les nouveaux textes confirment la fidélité du texte établi par les massorètes [3].

On n'ignore pas que ce texte massorétique présente de nombreux passages énigmatiques qui constituent la *crux interpretum*. A ces textes difficiles, des générations d'exégètes se sont attaqués, avec plus ou moins de bonheur, pour trouver une solution, restituer, si possible, le texte original qui, certainement, nous est parvenu corrompu. Mais une restitution du texte, si séduisante qu'elle soit,

1 *Revue Un. Ott.*, 20 (1950), p. 208 et suiv.; 22 (1952), p. 177 et suiv.
2 R. DE VAUX, *Fouille au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire*, dans *R.B.*, 60 (1953), p. 83 et suiv.
3 *Revue Un. Ott.*, 20 (1950), p. 210.

reste conjecturale tant qu'elle ne se trouve point confirmée par un document objectif, un témoin de la tradition du texte.

Parmi les mystères du livre d'Isaïe, il est un texte qui contient un vieux problème, à savoir : *Isaïe parle-t-il des Chinois*[4] *?* Le texte en question se trouve dans le Second Isaïe au chapitre 49. L'auteur décrit le retour à Jérusalem des Israélites exilés à Babylone sous l'image d'un troupeau guidé par le divin Pasteur. Il les voit revenir non seulement de Babylone, mais des quatre coins de l'horizon :

> En voici qui viennent de loin;
> en voici du Nord et du Couchant,
> et ceux-là du pays des Sinim (Is. 49, 12).

Qu'entendait le prophète par ce mystérieux pays des « Sinim » ? Les premiers interprètes sont les versions. Les Septante ont traduit : « de la terre des Perses ». La version arabe croyait, elle aussi, qu'il s'agissait de la Perse. La Vulgate, en traduisant *de terra australi,* a pensé qu'il s'agissait de la région du sud après qu'il a été question de la région du nord et du couchant. Les autres traductions grecques et la Syriaque ont adopté le procédé d'une simple translittération du texte massorétique encore usitée de nos jours : le pays des « Sinim ».

Au XVI[e] siècle, Cornelius a Lapide avait repris et propagé une opinion émise par l'orientaliste espagnol, Arias Montano : les *Sinim* sont les *Chinois.* Interprétation venue à point, dit l'auteur que nous suivons, pour enthousiasmer le mouvement missionnaire de l'époque vers les Indes, la Chine et le Japon. Ils sont suivis au XIX[e] siècle par des exégètes de marque, Wilhelm Gesenius et Franz Delitzsch. Ils s'appuyaient sur des arguments tirés de l'histoire et de l'archéologie, évidemment très imparfaites de leur temps.

Au XIX[e] siècle, des voyages en Chine jetaient une lumière nouvelle sur ce pays, rendant les arguments des hébraïsants du siècle précédent très fragiles. Th. Kelly Cheyne, professeur à l'Université d'Oxford, le constate dans son commentaire, mais il ajoute : « Still the case of the Chinese is not desperate[5]. » Car, dit-il, des immigrants juifs étaient venus de Perse en Chine avant l'ère chrétienne, comme le prouve

[4] Voir G. Lambert, *Le Livre d'Isaïe parle-t-il des Chinois ?* dans *N.R.T.*, 75 (1953), p. 965 et suiv. Nous suivons cet auteur et renvoyons à cet article le lecteur désireux d'étudier toute l'histoire de cette controverse.

[5] Th. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah,* 5[e] éd., 1889, LI, 20-23, *Appendix on « The Land of Sinim ».*

l'existence d'une communauté juive à Kai-fung-foo, dans la capitale du Honan. Mais des études ultérieures établirent que l'arrivée de Juifs en Chine avant l'ère chrétienne n'était pas garantie historiquement [6] et, en 1890, August Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, déclara que pour désigner la Chine, le texte devrait dire non pas « Sinim », mais « Tsinim » et que, d'ailleurs, ce nom n'apparaît qu'à la fin du III[e] siècle avant Jésus-Christ pour signifier « le pays des Tsin », nom que prirent les empereurs chinois à partir de cette date. Et Cheyne, dans ses travaux ultérieurs sur Isaïe (1895-1899), estime désormais que « le cas des Chinois est désespéré ».

Mais déjà au XVIII[e] siècle, on avait cherché une autre solution. Jean-David Michaelis (1717-1791) comprit que la Chine ne pouvait se trouver dans l'horizon géographique du *Livre de la Consolation* et il s'engagea dans la voie d'une solution par la correction du texte hébraïque. Dans la forme « *Synym* » du T.M., il proposa de considérer le premier « *yod* » comme une erreur de lecture pour un « *waw* » primitif, et de lire « *Swnym* », ce qui donnerait la lecture « *Sewênîm* », habitants de « Sewênêh », ville d'Égypte, citée par Ézéchiel, 29, 10 et 30, 6, connue des Grecs sous le nom de *Syène*, appelée aujourd'hui *Assouan*. Quand, au XIX[e] siècle, le « cas des Chinois », renfloué par W. Gesenius et F. Delitzsch, apparut désespéré à Cheyne, celui-ci revint purement et simplement à l'opinion proposée par Michaelis.

Mais Bernard Duhm (1847-1929), professeur à l'Université de Berlin, tout en acceptant les arguments d'August Dillmann contre les Chinois dans Isaïe, récuse la lecture de « Sewênîm », déclarant peu probable la présence d'une grande colonie juive à Assouan, et propose de lire les Sinites phéniciens mentionnés dans la table des peuples, Genèse 10, 17. Proposition qui n'eut pas de disciples.

Qu'en pense l'exégèse contemporaine ? Au début de ce siècle, Karl Marti, dans son *Kurzer Hand-Commentar*, énumère et juge ainsi les opinions : habitants de Sin, ville dont parle Ézéchiel, 30, 15, c'est-à-dire Péluse en Égypte : c'est trop proche de la Palestine; ordinairement on pense aux Chinois, mais c'est trop loin et il faudrait « Tsinim ». En fin de compte, le professeur de Berne estime plus probable la correction proposée par Michaelis : *Sewênîm*.

[6] Art. *China, Jüdisches Lexikon*, I, col. 1361.

Albert Condamin, dans son *Livre d'Isaïe* publié en 1905, se contente de faire le point : « Gesenius avait pensé à la *Chine*, opinion improbable... Klostermann, Cheyne et Marti... lisent « Sewênîm », Syène, aujourd'hui Assouan en Égypte. Cette identification est loin d'être certaine. » Elle reposait, en effet, sur une correction conjecturale du texte.

Mais au début de ce siècle eurent lieu des fouilles dans l'île d'Éléphantine, en face d'Assouan [7]. Or les documents trouvés et publiés en 1923 révélèrent l'existence à Éléphantine d'une colonie juive dont les origines remontaient au VII[e] ou VI[e] siècle avant Jésus-Christ, et dont la présence dans l'île était encore attestée vers les années 400 avant notre ère.

Du coup, cette opinion devint la plus probable. Et J. Fischer, dans son commentaire *Das Buch Isaias* (1939), au lieu de « mê-rachôq » (de loin), lit « mim-mizrach » (de l'Orient). Et il interprète : parmi les fils d'Israël, les uns reviennent donc de l'Orient (Babylone), d'autres du Nord et de l'Ouest, d'autres encore du pays des Sinites qui ne peut être que le Sud lointain. Ce ne peut être la Chine qui se trouve en Extrême-Orient; ce n'est pas non plus Péluse, qui est trop proche. Il faut donc identifier Sinim avec la contrée de Syène, aujourd'hui Assouan, en considérant « Sinim » comme la corruption d'un original « Sewênîm », à rapprocher de « Sewênêh » qui, dans Ézéchiel, désigne Assouan.

En 1943, M[gr] Kissane écrit : « La plupart des exégètes, après Michaelis, identifient Sinim avec Syène où il y avait une colonie juive à l'époque postexilienne. D'autres l'identifient avec Péluse ou avec le désert de Sin dans la péninsule sinaïtique. La Vulgate et le Targum traduisent par « le pays du sud [8]. »

Et Dennefeld, en 1947 : « Le prophète voit revenir les Israélites non seulement de Babylone, mais du monde entier, en particulier du pays inconnu des Sinim, que les uns identifient avec la Chine, d'autres, remplaçant le yod par le waw, avec Syène (Assouan), d'autres encore, avec plus de raison, avec Péluse, nommé Sin dans Ézéchiel 30, 15 [9]. »

7 L. Hennequin, art. *Eléphantine*, dans *D.B.S.*, II (1934), col. 962-1032.
8 M[gr] Kissane, *The Book of Isaiah*.
9 Pirot-Clamer, *La Sainte Bible*, t. I, p. 182.

Dans la *Bible de Jérusalem* (1951), Auvray et Steinmann se contentent de noter que le pays de « Sinim » est peut-être Syène (Assouan) au sud de l'Égypte.

Quant à la dernière édition de la Bible de Crampon (1952), elle laisse le choix entre Chine et Syène, tout en présentant l'alternative sous forme d'interrogation.

Enfin, le *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953), tranche sans hésiter la question : « The land of Sinites is not China, but Syene (Assuan). »

Donc, malgré le nombre des exégètes qui identifient Sinim avec Syène, malgré la preuve archéologique de l'existence, à Syène, d'une colonie juive à l'époque postexilienne, plusieurs hésitaient, jusqu'à ces dernières années, à accepter cette exégèse comme la plus probable en raison de la correction qu'elle exige de « Synym » en « Swnym ».

Cette hésitation n'est plus de mise aujourd'hui après la publication du livre d'Isaïe trouvé en 1947 dans une grotte près de la mer Morte, provenant de la bibliothèque du Khirbet Qumrân et publié en 1952 par les « American Schools of Oriental Research », dans une reproduction phototypique de cinquante-quatre planches [10]. On peut constater, en effet, sur la planche XLI, au début de la ligne douzième, qu'on trouve dans Isaïe 49, 12, au lieu de la graphie « *Synym* » du T.M., la graphie « *Swnym* », ce qui se vocalise comme suit : « *Sewaniyyim* [11] », c'est-à-dire « les gens de *Sewan* », nom attesté environ vingt-cinq fois dans les papyrus d'Éléphantine, toujours écrit « *s-w-n* ». Ce nom s'est conservé en copte : *Suan*, et on le retrouve (avec l'article arabe) dans l'appellation moderne d'« *As-suan* ».

La ville d'Assouan est située sur la rive est du Nil, en face de l'île d'Éléphantine. Dans les papyrus araméens, la ville est appelée « *Sewan* » et l'île « *Jeb* », transcription araméenne du vocable égyptien

10 *Revue Un. Ott.*, 22 (1952), p. 177 et suiv.

11 Cette forme suppose le singulier « sewaniy », formé régulièrement de « *sewan* ». L'afformante *iy* sert à composer les adjectifs gentilices, comme « *'Ibriy* » — hébreu (voir Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, § 88 *g*). Le pluriel masculin devient « *iyyim* » ou plus souvent dans le texte massorétique, il est contracté en « *îm* ». Ainsi on lit généralement dans la Bible « *'Ibrîm* », mais encore « *'Ibriyyim* » dans l'Exode 3, 18 (Joüon, *ibid.*, § 90 *b*). Ceci permet de rendre compte du « *sewaniyyim* » du manuscrit de Qumrân et du « *Sinîm* » du texte massorétique. Le « *sewaniyyim* » original est devenu par contraction « *sewanîm* », puis, par la corruption du « *waw* » en un « *yod* », on a abouti au « *sinîm* » de notre texte actuel.

qui signifie « éléphant » ou « ivoire » ; on désignait par là toute la région de la première cataracte. Il est manifeste que le Second Isaïe a voulu parler de cette région quand il disait « la terre des Sewaniyyim ».

Or, les fouilles faites à Éléphantine ont mis à jour des papyrus bien conservés qui prouvent l'existence, dans le pays d'Assouan, d'une colonie juive lors de la conquête de l'Égypte par Cambyse, possédant dans l'île un temple en l'honneur de Yahweh, autrefois construit par les premiers colons. C'était une colonie de militaires à la solde du pharaon, installés là pour garder la frontière sud de l'Égypte. Si l'on n'est pas d'accord sur la date exacte de leur arrivée [12], il est certain qu'ils avaient quitté la Palestine avant la chute de Jérusalem et le début de l'exil de Babylone. Dans tous les cas, l'existence de cette colonie juive suffit à justifier la citation de la terre d'Assouan, quand le Second Isaïe décrit le retour des Juifs venant des quatre coins de l'horizon, pour dire qu'ils viennent également de l'extrême-sud. Pareillement est exclue désormais l'opinion qui croyait les Chinois dans l'horizon de la prophétie du Second Isaïe. Le manuscrit de Qumrân est d'une autorité plus grande que le texte massorétique parce que plus ancien de plusieurs siècles. Il est même remarquable qu'il soit le seul qui ait conservé la leçon correcte, bien que les anciennes versions soient de la même époque à laquelle on attribue le manuscrit. On peut en conclure qu'il est plus ancien qu'eux et, s'il ne l'était pas, il avait à sa disposition une meilleure tradition du texte.

## II. — L'EXÉGÈSE DES PSAUMES.

D'Irlande nous vient un excellent commentaire des Psaumes, qui nous fournit l'occasion de caractériser, en suivant l'auteur, la méthode d'aujourd'hui de l'exégèse du psautier [13]. M^gr^ Kissane y consacre le meilleur de son introduction. Passant rapidement en revue les titres habituels : nombre, division, contenu, titres, auteurs, textes et versions,

12 Les uns les font venir sous Psammétique I^er^ (663-609), comme Hennequin, dans *D.B.S.*, II, col. 983-986; les autres sous Psammétique II (594-588), comme A. Cowley, *Aramaic Papyri*, Introduction, XVI.

13 M^gr^ E. J. Kissane, *The Book of Psalms*, translated from a critically revised hebrew text with a Commentary, vol. I (Psalms 1-72), Dublin, Brown & Nolan, 1953, XLVIII-320 p., prix 30.— sh. Le texte et le commentaire suivent l'original hébreu de près et l'explication s'efforce de faire comprendre le psaume par la situation qui est à l'origine de sa composition. C'est un commentaire à recommander.

il s'emploie à caractériser les divers genres littéraires des psaumes et les règles spéciales d'interprétation propres aux divers genres.

*Psaumes pour la délivrance de peines.* — Il faut, en premier lieu, se rappeler que le suppliant, même quand il se dit pécheur, veut être un véritable serviteur de Dieu, fidèle à ses lois. Au fond de cette apparente contradiction se trouve la distinction hébraïque entre le péché délibéré et le péché d'ignorance ou d'inadvertance, que l'homme, même juste, ne peut éviter.

Un deuxième point à retenir pour l'interprétation : la mentalité hébraïque qui établit une connexion nécessaire entre la souffrance et le péché. Si donc le suppliant est affligé de peines, c'est qu'il a commis des fautes matérielles par ignorance et il faut qu'il demande pardon à Dieu pour rentrer dans ses bonnes grâces.

Ces remarques commandent la structure de ces psaumes qui s'ouvrent habituellement par une confession du péché. Et comme il s'agit d'un péché d'ignorance, le suppliant demande d'être éclairé, que Dieu lui révèle sa faute pour qu'il puisse la regretter et l'éviter à l'avenir.

Une partie essentielle de ces psaumes est constituée par la description des souffrances ordinairement en langage hyperbolique et figuré. Le psalmiste se dit accablé de douleurs, épuisé dans l'âme et le corps, tout près de rendre l'âme. Une image favorite : la souffrance tombe sur lui comme une inondation. Plainte fréquente de n'être pas compris de ses amis.

Puis, en demandant pardon et guérison, le suppliant énumère ses mérites de fidèle serviteur de Dieu : il a toujours eu soin de louer Dieu et d'observer ses commandements. La justice divine même est invoquée : son honneur exige une intervention en faveur de celui qui est fidèle.

Finalement, le psalmiste arrive à l'action de grâces, soit une simple prière, soit une action de grâces publique, soit un sacrifice d'action de grâces, parfois avec un banquet sacrificiel auquel les pauvres sont convoqués.

*Psaumes pour la délivrance des ennemis.* — La pensée maîtresse est le principe de la rétribution : Dieu est juste, il protège les bons et châtie les méchants. En conséquence, le psalmiste se glorifie de sa

fidélité et il étale la méchanceté de ses adversaires qui refusent d'honorer Dieu et n'observent pas ses commandements. Il cite sa foi indéfectible, son amour pour le temple, son assiduité à observer la loi divine et à éviter la compagnie des pécheurs. Ses ennemis, par contre, s'attirent les châtiments de Dieu et sont pécheurs en pensées, paroles et actions.

Quand le psalmiste parle comme représentant de sa nation, il emploie les mêmes procédés : il rappelle le privilège de l'élection qui assure au peuple la protection divine et exige l'observation des commandements. Souvent les victoires de David sont citées comme preuve à l'appui. Et si Israël est châtié, c'est qu'il a été infidèle.

Les psaumes datant de l'exil constatent le châtiment d'Israël, mais rappellent que la génération infidèle a péri et que le peuple est à présent repentant. Ils demandent la punition des oppresseurs et la restauration d'Israël. Ces psaumes contiennent de splendides descriptions de la misère de l'exil opposée au bonheur du passé, des sentiments éloquents de repentance et une espérance indéfectible en la restauration [14].

*Psaumes de la confiance.* — Puisqu'il sert Dieu, le fidèle peut attendre de Dieu protection contre les peines et la mort prématurée qui sont le lot des méchants. C'est le thème du psaume 16 répété ailleurs plus brièvement. Cette confiance découle de la foi en la justice de Dieu. Quelquefois le motif de la confiance est tiré de l'expérience du passé (voir Ps. 3; 4; 18).

La confiance est basée sur la foi en la science infinie de Dieu et en sa puissance, sa justice et sa fidélité. Du côté de l'homme, elle exige l'innocence du cœur et la pureté des mains (voir Ps. 24, 4).

*Psaumes d'actions de grâces.* — Les supplications du psalmiste s'achèvent habituellement par la promesse d'une action de grâces et le Ps. 22 contient même une hymne de ce genre que le psalmiste chantera dans le temple pour célébrer sa délivrance.

[14] Ainsi le Psaume 9-10 s'occupe du principe de la rétribution; aux versets 42-43, il fait le contraste entre les peines de l'exil et les joyeuses fêtes du temple, entonne la complainte du temple, prie pour l'obtention du secours divin. Au verset 84, mêmes sentiments de dépression et de confiance. Au verset 44, contraste entre le présent et le passé. Le verset 50 réfléchit sur les causes de l'exil, en particulier l'aposthasie d'Israël.

Quand l'action de grâces est individuelle, on découvre toujours le même schéma. Invitation à remercier Dieu, description du péril auquel le psalmiste a échappé : maladie (Ps. 30, 3; 107, 17), attaque des ennemis (Ps. 118; 124; 129; 138), oppression ou captivité (Ps. 92; 107).

Et comme les peines sont considérées comme un châtiment de péchés commis, on retrouve souvent le thème du regret en vue d'obtenir le retour de la bienveillance divine (voir Ps. 30, 10; 40, 12; 65, 4; 32, 5; 116, 10). Et si les fidèles se joignent à l'action de grâces ils y trouveront un puissant stimulant pour s'abandonner avec confiance à la justice divine.

L'action de grâces peut être collective. Il s'agit alors de remercier Dieu pour la délivrance d'une catastrophe nationale au temps de l'exode, de David, de l'exil. Ces psaumes sont alors souvent destinés à l'usage liturgique.

*Psaumes didactiques.* — Leur but est de fixer dans la mémoire l'essentiel de la Loi du Seigneur. De là ces recours aux formes mnémotechniques comme dans les psaumes alphabétiques (Ps. 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145). Mérite une mention spéciale le Psaume 119, véritable alphabet d'un observateur fervent de la Loi. Il présente cette Loi comme une révélation des attributs de Dieu et comme le principe directeur de la conduite morale de l'homme. Le Psaume 19 met en parallèle le soleil qui illumine le monde et la Loi qui éclaire l'homme. Le Psaume 50 insiste sur les dispositions internes sans lesquelles l'observation purement externe de la Loi est insuffisante.

Souvent ces psaumes évoquent la loi de la rétribution : la fidélité à la Loi est récompensée par une vie heureuse tandis que le pécheur mourra de mort prématurée [15]. Pourtant l'énigme du bonheur des méchants a préoccupé certains psalmistes. Le problème est effleuré dans les Psaumes 35 et 37 où l'on se contente de la solution traditionnelle. Il est discuté *ex professo* dans les Psaumes 49 et 73. Mais la solution ne dépasse guère les données de la Révélation à cette époque : on ignore encore la rétribution dans l'au-delà : les méchants, malgré

[15] Ce thème est développé dans les psaumes alphabétiques 34, 37 et 112. Dans le Psaume 82, il est à la base du jugement porté contre les juges prévaricateurs et à l'arrière-plan de la doctrine sur la protection divine dans le Psaume 91. Il s'exprime dans le message du Psaume 62 à ceux qui sont opprimés et il soutient la confiance du psalmiste dans le Psaume 52.

leurs richesses, ne peuvent acquérir l'immunité de la mort; tout le monde mourra; mais les pécheurs, de mort prématurée, tandis que les justes jouiront d'une heureuse vieillesse.

L'auteur touche aussi le problème des psaumes d'imprécations (par exemple : Ps. 69, 23-29; 137, 7-9). Le psalmiste y prie pour l'application de la peine du talion contre les ennemis. Ces imprécations, dit-il, peuvent être expliquées comme une équivalence de la prière faite pour que s'exerce le jugement de Dieu dans lequel la récompense des bons et la punition des méchants sont inséparables.

Ces principes qui gouvernent la vie individuelle valent aussi dans la vie des nations [16].

*Psaumes prophétiques.* — Il s'agit des psaumes messianiques que l'auteur divise en deux catégories : ceux qui sont basés sur la prophétie de Nathan concernant les destinées de la dynastie de David, et ceux qui sont basés sur les prophètes écrivains, Isaïe surtout, prédisant la gloire future de Sion.

Pour les Psaumes 2 et 110, faisant partie du premier groupe, l'auteur admet le messianisme direct, car le psalmiste voit la prophétie déjà réalisée et il parle directement du roi idéal de l'avenir dont le royaume est éternel et s'exerce sur toute l'humanité. Les autres psaumes royaux sont messianiques également, mais d'une façon indirecte, s'adressant plutôt au roi régnant qu'au Messie : le psalmiste prie pour que se réalisent sous ce roi les promesses faites à la dynastie davidique. L'auteur cite les Psaumes 20, 21 et 72.

Le Psaume 89 est messianique en ce sens qu'il met en un poignant contraste les promesses faites autrefois à David et les réalités catastrophiques de l'exil. Les promesses ne sont pas réalisées et le psalmiste prie pour la restauration de la dynastie davidique. Semblable thème dans le Psaume 132.

Quant au Psaume 45, il est, lui aussi, indirectement messianique pouvant s'appliquer à n'importe quel roi de la dynastie davidique, en vertu de la prophétie faite par Nathan.

[16] Voir les Psaumes 9-10; 78; 79; etc. Les psaumes historiques (44; 78; 105; 106; 135; 136) peuvent être rangés dans cette catégorie : le psalmiste passe en revue l'histoire d'Israël pour montrer que la punition suit le péché et la récompense, l'observation de la Loi.

Le second groupe ne parle pas de la personne du Messie, mais de la gloire future de Sion prédite par les prophètes. Ces psaumes datent généralement de l'exil. Le thème se trouve résumé dans le Psaume 87 : « des choses glorieuses » sont dites de Sion, car, à l'avenir, il n'y aura plus de distinction de nationalités : tous les hommes seront citoyens en Sion.

Les psaumes de la royauté de Yahweh (ils débutent avec la formule : « Yahweh règne ! » Ps. 93; 97; 99) envisagent la fin de l'exil et la restauration de la gloire de Sion. Il n'y a pas lieu d'admettre pour Israël une fête d'intronisation qui aurait donné lieu à la composition de ces psaumes. Alors que la situation d'Israël peut les expliquer, il est superflu de recourir à des rites babyloniens. Pendant l'exil, la royauté de Yahweh était comme éclipsée, mais avec la chute de Babylone, Dieu reprend triomphalement possession de son trône et inaugure une royauté éternelle.

Restent certains psaumes cités par le N.T. et appliqués au Messie. Tel le Psaume 22, prière d'un juste souffrant. Tel encore une expression du Psaume 31, 6 : « en tes mains je remets mon esprit ». Le premier est un exemple de l'interprétation au sens typique, le second, au sens purement accommodateur.

## III. — UN NOUVEAU DICTIONNAIRE BIBLIQUE.

Pour toutes les branches du savoir, on a publié des dictionnaires contenant les éléments essentiels d'une première information. C'est, en somme, un répertoire, classé généralement selon l'ordre alphabétique, où l'on trouve une orientation première sur une question donnée avec indication d'une littérature dont la consultation permettrait une étude plus approfondie.

Sur le terrain de l'exégèse, nous avons, en français, le *Dictionnaire de la Bible* en dix volumes. Une telle publication encyclopédique s'étend sur plusieurs années et est condamnée à vieillir avant d'être terminée. Aussi avons-nous maintenant un *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, dont la publication, commencée en 1928, sous la direction de Louis Pirot, en est arrivée, plus de vingt-cinq ans plus tard, à son quatrième volume et jusqu'à la lettre L. D'ores et déjà, il est clair que la littérature du premier volume n'est plus à jour.

Des savants flamands et hollandais ont édité, de 1941 à 1947, un « *Bijbelsch Woordenboek* » (16 pages, 1.660 colonnes avec une abondante illustration dans le texte, 32 planches et 6 cartes). L'ouvrage n'a pas les prétentions d'une encyclopédie, mais il fournit une orientation première sur les questions bibliques avec des indications bibliographiques à jour. On voit l'importance d'une telle publication.

Le professeur Herbert Haag, de Lucerne (Suisse), a entrepris de rendre ce dictionnaire accessible aux biblistes de langue allemande [17]. Pourtant ce n'est pas une simple traduction. Les auteurs néerlandais ont revu leurs articles pour cette édition afin de les corriger ou les mettre à jour. L'ouvrage comprendra « plus de 3.000 rubriques alphabétiques, 141 figures dans le texte, 32 planches, 15 cartes et 4 tableaux synthétiques ». Il paraîtra en huit livraisons qui formeront un volume de 850 pages environ à deux colonnes chacune. Jusqu'ici cinq livraisons ont paru comprenant les titres de Aaron à Matthieu (Évangile).

Le lexique veut fournir une réponse précise, critique et à jour sur toutes les questions que la Bible pose aux théologiens, aux étudiants en théologie, aux pasteurs d'âmes et aux laïques cultivés. Et l'on peut dire que les fascicules parus répondent pleinement au but que les éditeurs se sont fixé.

Notons l'article *Bibel*, un des plus étendus, puisqu'il remplit quarante-trois colonnes, mais donne, en raccourci, toute une introduction critique à la Bible. On y trouve des renseignements sur le caractère général de la Bible, le mouvement biblique contemporain, l'exégèse et ses principes fondamentaux, la Bible grecque et l'influence de la Koinè, les manuscrits hébreux, les plus importants manuscrits du N.T., les versions, les traductions en langues modernes, la Commission biblique, l'Institut biblique pontifical de Rome, l'École biblique de Jérusalem. Et une bibliographie de choix oriente vers une étude plus approfondie.

Si les questions scripturaires et théologiques prennent la part la plus large, les notions annexes des sciences auxiliaires : histoire, géographie, archéologie, sont plus brièvement exposées. Mais on y

17 H. Haag, *Bibel — Lexikon.* In Verbindung mit A. van den Born und Zahlreichen Fachgelehrten. 17:25 cm. Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger. Prix de souscription pour tout l'ouvrage : Frs 80.

découvre l'essentiel : une introduction à la question et aux problèmes, donnée avec une parfaite probité scientifique. Citons l'article *Jéricho* où il est déjà fait état des fouilles de M^lle^ Kenyon (1952) avec des conclusions provisoires contraires aux fouilles anciennes de Sellin-Watzinger et Garstang et posant à nouveau le problème archéologique de la Jéricho de Josué.

P. Albert STROBEL, o.m.i.

Huenfeld, Allemagne.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

*Septuaginta. Vetus Testamentum Græcum* auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. XVI, 2, *Susanna — Daniel — Bel et Draco* edidit Joseph Ziegler. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1954, 223 p. Prix : DM. 28.— (broché), DM. 32.— (relié) ; prix de souscription : DM. 24.— (broché), DM. 28.— (relié).

L'on sait que l'hébreu du *Livre de Daniel* contient en appendice l'histoire de Suzanne et les deux histoires de Bel et du Dragon (Dan. 13-14). Dans la version de Septante et dans celle de Théodotion, l'une, l'histoire de Suzanne, est placée en tête de Daniel (Dan. 1-6) ; les autres, Bel et le Dragon, en appendice. Voilà qui explique, dans l'édition de la *Septuaginta* de Goettingue le titre du volume XVI, 2, contenant le *Livre de Daniel*, dont l'édition critique est assurée par Joseph Ziegler.

Le vaillant auteur, qui a déjà publié le *Livre des Douze Prophètes*, Isaïe et Ézéchiel, nous donne maintenant l'édition critique de Daniel. On retrouve dans ce livre les mêmes qualités d'acribie et de probité scientifique que nous avons relevées lors de la publication des précédents volumes. Il soumet toute la tradition du texte à une étude minutieuse, tant la recension origénienne que celle de Théodotion, groupe en familles les témoins apparentés, étudie les qualités et les défauts de chacune d'elles pour arriver à découvrir le meilleur témoin, c'est-à-dire celui qui a le mieux conservé la traduction originale des Septante.

Au bout de cette étude, M. Joseph Ziegler arrive à la conclusion suivante : B a conservé le meilleur témoin de la traduction originale. Il est donc « chef de file » par excellence. Si cela est vrai déjà pour d'autres livres, c'est vrai dans tous les cas pour Daniel. Aussi B donne le texte pour l'édition critique et sont renvoyés en note seuls les passages évidemment fautifs ou présentant des leçons secondaires (p. 62) ; même pour les variantes grammaticales et stilistiques, B mérite, en général, la préférence.

Lédition du texte présente un double registre. Le registre supérieur donne la recension de Théodotion où, comme nous l'avons dit, B a la préférence, parce qu'il contient une tradition pré-Théodotienne (voir p. 28 et 61) ; en dessous, les variantes de cette recension. Le registre inférieur donne la recension d'Origène où le manuscrit 88 et la Syrohexaplaire fournissent l'essentiel du texte.

Nous n'avons pas à répéter les qualités de ce travail et de cette édition. Édition et auteur nous sont connus par la recension faite lors de la publication des précédents volumes. L'édition du *Livre de Daniel* reste à la hauteur de l'œuvre entreprise par la Société de Goettingue.

Albert Strobel, o.m.i.

* * *

*Proceedings of the 1953 Sisters' Institute of Spirituality.* Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1954. 24 cm., xii-211 p.

L'Université Notre-Dame fondait, en 1953, un institut de spiritualité pour les supérieures et les maîtresses de novices; son importance apparaît dans le fait que ses séances furent suivies par plus de 850 religieuses représentant près de 160 communautés; le Canada y a fourni un contingent de 68 auditrices.

Ce volume est un compte rendu des séances, cours et échanges de vues de la première session annuelle de l'institut. Les travaux les plus importants qu'il contient sont les deux suivants : celui du R.P. Paul Philippe, o.p., sur la formation des novices et le gouvernement des communautés, et celui de M^gr^ Martin Hellriegel, sur la liturgie et la vie religieuse. Ces deux séries de cours couvrent une matière trop vaste pour qu'on ait pu la traiter d'une manière adéquate; mais elles offrent un ensemble de notions et de suggestions très utiles non seulement pour les religieuses, mais aussi pour les religieux et tous ceux qui font du ministère dans les communautés de femmes.

Ce compte rendu est une addition louable à la série des travaux relatifs à la vie religieuse qui se multiplient à la suite de l'impulsion rénovatrice donnée par le Congrès des Religieux tenu à Rome en 1950.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Clemens Stroïck, o.m.i. — *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologishche Stellung in der Scholastik* (Freiburger Theologische Studien, unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von D. Dr. Arthur Allgeier und D. Dr. Johannes Vincke Professoren der Theologie zu Freiburg im Breisgau, 68. Heft). Freiburg i. Br., Verlag Herder, 1954. 23 cm., XVI-286 p. 15 DM.

Henri de Friemar, o.e.s.a., théologien allemand du début du XIV^e^ siècle, était autrefois célèbre; actuellement, il semble être très inconnu : les ouvrages d'histoire de la philosophie et de la théologie ne le nomment pas; les dictionnaires de théologie n'en disent pas long; même dans l'ordre religieux auquel il appartenait, très peu d'études lui ont été consacrées. Le R.P. Stroïck, o.m.i., de l'Université d'Ottawa, a eu l'heureuse idée de présenter en 1943, comme thèse de doctorat en théologie à Bonn, une étude sur la vie, les œuvres et la doctrine d'Henri de Friemar. A la faveur de recherches ultérieures, il nous livre l'édition remaniée et mise à jour de son premier travail. Tel qu'il se présente, l'ouvrage ne laissera pas d'impressionner par l'immense documentation que l'auteur a dû rassembler et ordonner, selon les meilleures méthodes qui sont de tradition à l'Université de Bonn, pour nous donner aussi fidèlement que possible un tableau d'ensemble de la vie et de la pensée d'Henri de Friemar.

Dans un premier chapitre, il nous fournit, pour autant que les documents le permettent, les dates et les événements les plus importants de la vie d'Henri (p. 1-11). Suivent les pièces justificatives (Regesten seines Lebens, p. 12-20) et un essai d'analyse caractérologique de la personnalité d'Henri (Charakterbild, p. 21-27). Il nous semble cependant qu'un fait assez important ait échappé à la sagacité de l'auteur. Les *Analecta Augustiniana*, 1911-1912, p. 326, ainsi que Mariani, *Scrittori Politici*, n° 2, ser. 2^a^, p. 73-74, citent un texte d'Henri de Friemar qui a rapport au chapitre général des Ermites de Saint-Augustin, tenu à Naples en 1300, dans lequel Henri déclare explicitement qu'il a passé un certain temps en France (voir aussi : Duijnstee, *'s Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de Aegidiaansche School*, t. I, p. 128-129). Si ces données sont exactes, ne faudrait-il pas conclure qu'Henri a

fait au moins une partie de ses études à Paris ? Vers 1300, il y est retourné pour prendre sa maîtrise en théologie et y a ensuite enseigné pendant plusieurs années.

Après ces premiers chapitres, l'auteur nous donne une étude critique très fouillée des ouvrages attribués à Henri de Friemar (p. 28-76) : il en exclut toute une série comme inauthentique. Ses sources principales sont : le catalogue qu'on trouve dans le *Vitas Fratrum* de Jourdain de Saxe et la tradition manuscrite. Le témoignage de Jourdain de Saxe revêt ici une importance particulière, quand on sait que ce religieux a connu personnellement pendant plusieurs années Henri de Friemar au couvent des Ermites de Saint-Augustin à Erfurt (p. 5 et 28).

Évidemment, la pièce maîtresse du livre est l'exposé de la doctrine philosophique et théologique d'Henri (p. 77-187). L'auteur se limite à l'étude de son commentaire sur l'*Éthique* et ses *Quodlibets*, qui sont les plus importantes de ses œuvres inédites. Dans son exposé, l'auteur fait preuve d'une compréhension pénétrante de la doctrine d'Henri : il nous en donne une analyse très précieuse et en dégage les grandes lignes. Il la replace dans son milieu, multiplie ses observations judicieuses sur la filiation des idées et des problèmes et a soin de nous indiquer les textes parallèles d'autres scolastiques contemporains. Il en ressort qu'Henri est foncièrement orienté vers le thomisme. En effet, il admet, tout comme saint Thomas, comme sujet de la liberté humaine la volonté et comme racine notre faculté de raisonner. Il reprend aussi la thèse thomiste de la spécification des actes par l'objet formel et de la distinction réelle entre l'âme et ses facultés, entre l'intellect possible et l'intellect agent, dont il souligne la fonction abstractive, etc. L'influence de saint Thomas se constate également dans les problèmes théologiques, par exemple dans la doctrine trinitaire, la raison constitutive du péché et du péché originel, les relations entre la foi et la raison, etc.

La dernière partie du livre (p. 191-286) contient l'édition critique de nombreux textes inédits d'Henri de Friemar, ainsi que quelques textes de Jean de Pouilly et Thomas de Bailly. Ce livre révèle incontestablement chez l'auteur de brillantes qualités auxquelles nous sommes heureux de rendre hommage. Il convient, en effet, de louer à la fois la richesse d'une documentation très vaste et l'extrême lucidité de l'exposé de la doctrine d'Henri de Friemar, dont il a mis en pleine lumière la signification historique. Ajoutons que la présentation typographique est très soignée, malgré d'inévitables défaillances de détail, par exemple à la page XIII, ligne 7, il faut lire : « théologiens » au lieu de « théologiques ». Ensuite, à la page XI, on lit que le Cod. 1071, f. 1-72, de la ville d'Avignon contient les *Quodlibeta* de Jean de Pouilly. Or il s'agit de toute évidence des *Quodlibets* de Thomas de Bailly, comme l'auteur le remarque lui-même à la page 271. Enfin, selon P. Glorieux, le manuscrit : Bibl. Nat. Paris, lat. 15372, contient les *Quodlibets* et non pas les *Quæstiones ordinariæ* de Jean de Pouilly, qui se trouvent dans les manuscrits : Paris, Nat., lat. 14565 (f. 178-242) et 3228 (f. 105 *v*-142). L'ouvrage du R.P. Stroïck, composé jadis sous la direction de M^gr^ Geyer, fournit un apport précieux à l'histoire de la doctrine scolastique de la première moitié du XIV^e^ siècle. C'est un instrument de travail de grande valeur, qui restera longtemps indispensable aux médiévistes et qui fait honneur à l'Université d'Ottawa.

A. Pattin, o.m.i., M.A., D.Ph.,
*lauréat de l'Académie royale de Belgique.*

* * *

WILHELM HEINEN. — « *Fehlformen des Liebesstrebens* » *in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.* Freiburg, Herder, 1954. Grossoktav, XVI und 526 Seiten, geb. in Leinen 24.— DM.

De plus en plus nos moralistes se montrent soucieux d'intégrer les données des sciences psychologiques modernes dans la synthèse théologique. D'ailleurs, depuis saint Thomas les traités « de passionibus, de virtutibus et de vitiis » ont conquis une place essentielle dans tout exposé systématique de théologie morale. Dans son ouvrage volumineux et fouillé, M. Heinen, professeur au grand séminaire de Fulda, met à notre disposition un instrument de travail de tout premier ordre; l'auteur a travaillé sous la direction du professeur Müncker; ce nom à lui seul est une garantie. L'auteur montre comment les dégénérations morales, aussi bien dans le domaine sensitif que spirituel, ne sont rien d'autre que des déformations de l'amour, qui est le dynamisme de base chez l'homme.

Dans une première partie, un exposé nous est donné de l'amour en général, envisagé comme dynamisme fondamental de l'activité humaine.

En guise de division de ce phénomène très complexe, l'auteur adopte le schéma suivant : 1° l'amour en tant que triple « besoin émotionnel » de possession, de jouissance et d'actualisation de soi, auquel correspondent, d'une part, la *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, superbia vitæ* et, d'autre par, les trois conseils évangéliques; 2° l'amour de nature ambivalente, sensible et spirituelle, nommé *eros*; 3° l'*agapè* spirituelle.

La deuxième partie du livre, de loin la plus longue (466 p.), traite des déformations de l'amour : 1° L'homme sous la domination de l'amour de concupiscence. D'abord les différentes formes que présente la dégénération de la tendance captative et rétentive : la cupidité, l'avarice, le vol, la tromperie, la mendicité, le gaspillage. Chaque fois ces vices sont étudiés dans leurs modalités qui varient selon l'âge et le sexe. Ensuite, les corruptions de l'instinct d'affirmation : l'ambition et le désir désordonné de gloire, la volupté de puissance et de domination, le mépris apparent de l'honneur ou la fausse humilité. En troisième lieu les formes faussées que peut présenter la recherche du plaisir : la gourmandise, la gloutonnerie, la masturbation, l'homosexualité, l'infidélité conjugale, l'hostilité manichéenne vis-à-vis de toute activité sexuelle, l'usage désordonné du tabac et de l'alcool. — 2° Déformation dans l'ordre spirituel ou les vices contre les vertus théologales : en premier lieu l'erreur, les conceptions et expressions inexactes, le mensonge, l'indifférentisme, l'ennui, l'hypercritique, la satire, l'ironie, l'humour, le fanatisme, l'intolérance, le scepticisme, le doute, la superstition. Deuxièmement contre l'adoration, l'humilité et l'espérance; le culte de soi-même ou d'autrui, la témérité, l'anxiété, le désespoir, l'orgueil, la vanité. Ensuite les dégénérations de l'*agapè* : l'*acedia,* la haine, la *fruitio mundi,* l'idolâtrie. — 3° L'homme sous la domination de l'*eros* ambivalent : l'aveuglement, la chasse à la sensation, le défaut d'intérêt, l'activisme, la managerisme, la paresse, la coquetterie, le mépris de soi-même, les formes hystéroïdes et neurotoïdes de la vénération, l'emballement sentimental, le dédain pour le milieu, le manque de respect, de pudeur et de tact, la jalousie, le ressentiment, la nostalgie, le vagabondage, le narcissisme. — 4° Prophylaxie et remèdes contre les dégénérations de l'amour : le passage du moi au nous, la vertu de religion et l'incarnation dans le monde, l'amour de Dieu et du prochain comme triomphe sur l'égocentrisme, les dégénérations de l'amour comme étapes à traverser.

M. Heinen se meut à l'aise dans la littérature courante de la psychologie, la psychanalyse, la pathologie et l'anthropologie philosophique, domaines qui trop

souvent restent des terrains réservés aux spécialistes et interdits aux théologiens à cause de leur caractère technique. Éducateurs, moralistes, pasteurs d'âmes trouveront dans cet ouvrage, qui abonde en descriptions phénoménologiques pénétrantes, une mine de données, d'un abord pas toujours facile, mais qui récompense largement l'effort de la lecture. Signalons, par exemple, l'intérêt particulier des pages 48-196 concernant la vie religieuse et ses trois vœux. Si le traité des vertus est important en théologie morale, pour décrire en détail comment la charité doit se traduire dans toute la vie humaine en réalisant l'*ordo amoris*, le triste tableau des échecs et des maladies que constituent les vices, ne l'est pas moins. M. Heinen, d'une main de maître nous l'a brossé, mettant en relief l'ambiguité constante de l'amour, cette force foncière qui fait de l'homme un saint ou un raté. A noter également la prise de position personnelle dans la discussion désormais célèbre sur les relations de l'*eros* et de l'*agapè* : tout en s'éloignant de Nygren, Fuerth et Scholz, il ne se rallie pas sans réserve à Warnach.

Quant à la méthode adoptée par M. Heinen, l'on pourrait peut-être souhaiter une distinction plus nette entre les différents plans scientifiques : de la psychologie il passe à l'histoire, de la philosophie à l'exégèse. C'est le revers de la médaille si riche et si suggestive dans sa complexité. Parfois aussi on aimerait une démarcation plus rigoureuse entre ce qui est pathologique ou anormal et ce qui est coupable et amoral.

La formule « Fehlformen, Fehlentwicklungen der Agape » (page 332 p.e.) nous semble moins heureuse, parce que pouvant prêter à équivoque : la charité, vertu théologale et infuse ne peut pas dégénérer comme telle, la théologie parle plutôt de vices « contre la charité »; mais si M. Heinen entend par *agapè* « l'âme de la disposition religieuse dans l'homme » (p. 334), sa façon de parler pourrait se justifier.

Le livre met en valeur un appareil bibliographique imposant. On regrettera toutefois que l'auteur se soit limité à la littérature allemande; les publications de Jankélévitch, De Greeff, Marcel, Nuttin et autres, fournissent également un matériel très intéressant pour éclairer mainte question étudiée dans ce livre.

M. Heinen a écrit un ouvrage remarquable. C'est par de tels travaux, œuvres de longue réflexion et d'érudition mûrie, que notre théologie morale se perfectionnera. On ne saurait assez remercier et féliciter M. Heinen pour son étude.

Louvain. A. Uleyn, o.m.i.

* * *

*A Treasury of Philosophy*. New York, Philosophical Library, 1955. 21.5 cm., xxiv-1,280 p.

Dr. Dagobert Runes, who has already to his credit several compilations on Philosophy and on Religion, has edited this comprehensive collection of philosophical writings, which covers the whole span of recorded philosophy from the sixth century B.C. to the present day. There are more than 375 separate entries. Preceeding each excerpt, the editor summarizes, in less than one page, the life and the main ideas of each thinker. The selections, which run from a short paragraph of seven lines to eighteen pages in length, are usually typical samples of each philosopher's thought, and, on the whole, the length of the selection is in pretty close relation to the importance of its author.

The editor deserves praise for his fairness in giving each one a chance to have his say in this Babel of thought. There are not many important names left out.

A work such as this, which contains much material appearing in English translation for the first time, particularly of Oriental philosophers, will be very useful in the study of the history of Philosophy. Its usefulness would have been greatly enhanced, if there had been added an analytical table of contents and if the references had been more detailed and indicated the chapters or the pages of the books from which the selections were taken.

As it is, this massive volume is a valuable addition to any reference library.

* * * Henri Saint-Denis, o.m.i.

P. Hoenen, s.j. — *De Noetica Geometriæ*. Rome, Université Grégorienne, 1954. 23 cm., 294 p.

Ce volume de la série « Analecta Gregoriana » comprend des articles qui ont paru dans la revue *Gregorianum* depuis 1939, et analyse les concepts et la méthode noétique ou le procédé de connaissance propre aux mathématiques. C'est ce qu'on pourrait appeler, dans le langage aristotélicien, une analytique de la géométrie. Si l'objet matériel est la mathématique, l'objet formel est strictement philosophique, car c'est la tâche du philosophe de déterminer la nature des sciences et, dans ce cas particulier, des principes géométriques.

L'auteur, qui est professeur de cosmologie, considère d'abord deux problèmes, deux aspects qui distinguent la connaissance mathématique de la connaissance des données sensibles. Ce sont la nécessité et l'exactitude. Au sujet de la nécessité, l'auteur compare la valeur épistémologique des mathématiques avec l'expérience et avec la connaissance des lois physiques, et il traite *ex professo* de l'abstraction formelle des mathématiques; puis, lorsqu'il aborde le problème de l'exactitude, il est question des premières notions de la géométrie classique, ainsi que du principe d'individuation et du mouvement en géométrie. On y trouve une comparaison intéressante entre les géométries euclidienne et non euclidiennes.

Suivent des considérations sur la manière de construire la science géométrique par déduction logique de premières propositions appelées « axiomes », sur le rôle du phantasme dans ces opérations, sur l'extension comme sujet fondamental de la géométrie, sur l'extension successive ou le mouvement local, et sur la double intelligibilité de la matière intelligible. Cette double intelligibilité, selon l'auteur, serait : d'une part, celle de la passivité de la matière et, d'autre part, celle de notre propre activité intellectuelle ayant pour objet cette matière. De ce que la connaissance de principes indémontrables est à l'origine de toute connaissance intellectuelle, l'auteur conclut que l'abstraction mathématique constitue l'origine de la noétique générale. C'est ainsi qu'il donne un sens inusité au dicton « Nil in intellectu, quin prius in sensu ».

En un appendice intitulé *De la connection entre les actes existentiels*, l'auteur étudie certains jugements de l'ordre existentiel comme les suivants : « Movetur ergo est; hoc movetur ergo locus est; hoc movetur ergo aliud i.e. movens existit; hoc movetur ergo tendit in finem producendum »; et il montre comment des notions métaphysiques, telle que le principe de causalité, peuvent être inférées de l'expérience. Notons enfin quelques pages sur la conceptualisation de l'être et sur l'acte existentiel selon Aristote. Rendus à ce point, nous sommes loin des mathématiques; mais ce n'est là qu'une digression que l'auteur se permet dans son livre, qui traite de l'épistémologie de la géométrie et qui est appelé à faire autorité dans un domaine jusqu'ici peu exploré.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

IRENAEUS GONZALEZ MORAL, s.j. — *Philosophia Moralis.* Tertia editio penitus refecta. Sal Tarræ, 1952. 25 cm., 670 p.

Voici la troisième édition de la *Philosophia Moralis* du R.P. Irenaeus Gonzalez Moral, s.j. L'ouvrage est resté substantiellement le même, sauf ici ou là des exposés plus succincts et plus clairs d'une doctrine déjà sûre et nuancée.

La deuxième édition avait ajouté un chapitre sur les vertus et les vices qui manquait à la première; cette dernière édition retouche particulièrement, dans la section de la morale spéciale, le problème économico-social, pour l'alléger et le serrer de plus près. L'auteur y fait preuve d'une information et d'une maîtrise remarquables.

Il faut remercier l'auteur de nous avoir fourni, en plus d'une bibliographie générale liminaire se rapportant à toute la morale, une bibliographie spéciale qui ouvre chacun des chapitres. Parmi les manuels existants de philosophie morale, nous n'en connaissons pas de plus complet et de plus documenté.

Nous serait-il cependant permis, à l'occasion de cette recension, d'ajouter une remarque qui ne s'adresse pas seulement à ce manuel, mais à la majorité des manuels de philosophie morale, j'entends pour cette partie que l'on appelle morale générale. Si chacune des thèses présentées est étoffée de renseignements et de multiples opinions et réfutations, il reste cependant que la marche du traité de philosophie morale générale qu'on nous propose est la même que celle que l'on retrouve dans la I$^{a}$-II$^{æ}$ de saint Thomas. Comme si un résumé de la I$^{a}$-II$^{æ}$, bâti sous forme de thèses et farci d'opinions, pouvait s'appeler, en rigueur de termes, une philosophie morale. Nous croyons à la distinction au moins spécifique entre théologie et philosophie morales. L'objet formel de l'une et de l'autre devrait du même coup déterminer une méthode d'exposition différente. On s'est trop appuyé, semble-t-il, sur l'ordre des questions de la Somme en morale pour composer les manuels de philosophie morale. Nous attendons encore un vrai manuel de philosophie morale générale qui partirait de l'étude de la nature humaine et de ses inclinations naturelles pour établir ensuite le sens et la valeur de la loi naturelle qui s'impose à l'homme pour l'orienter vers sa vraie fin et déterminer les obligations qui, de ce fait, lui incombent. Ce n'est pas tellement une question de contenu comme de méthode strictement philosophique.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

# *La régénération baptismale selon saint Thomas d'Aquin*

## INTRODUCTION.

Une lecture rapide des écrits de saint Thomas sur les sacrements nous permet assez souvent de rencontrer l'expression : « Le Baptême est une régénération spirituelle [1]. » Cette formule qui se présente d'ailleurs avec certaines variantes, comme par exemple : « Le Baptême est une génération spirituelle [2] », « Le Baptême est une régénération dans la vie spirituelle [3] », « Le Baptême est une certaine régénération spirituelle [4] », n'est pas, quant à son mot essentiel, le mot « régénération », une formule de saint Thomas lui-même. Le Docteur Angélique, en effet, a rencontré le mot régénération dans les définitions du baptême données par le pseudo-Denys et saint Jean Damascène [5]; et cela nous explique pourquoi il se contente le plus souvent d'affirmer

[1] « Baptismus est spiritualis regeneratio » (*In IV Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3). Voir aussi : d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1; d. 23, q. 2, a. 1, sol. 1; d. 42, q. 1, a. 2, sol. unica; *S.T.*, 3ª, q. 65, a. 1; a. 2; q. 67, a. 7; q. 68, a. 9, ad 1; q. 72, a. 1; q. 79, a. 8, ad 2; q. 80, a. 10, ad 1.

[2] « Baptismus est generatio spiritualis » (*In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 4, sol. 3). Voir aussi : d. 17, q. 2, a. 2, sol. 6, ad 3; d. 42, q. 1, a. 2, sol. unica; a. 3, sol. 1; *S.T.*, 3ª, q. 72, a. 11, ad 2; q. 73, a. 1; q. 79, a. 3, ad 2; q. 84, a. 6.

[3] « Baptismus est regeneratio in spiritualem vitam » (*In IV Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, sol. 1). Voir aussi : d. 4, q. 2, a. 1, sol. 1; a. 2, sol. 4, ad 1; *S.T.*, 3ª, q. 66, a. 3; q. 67, a. 3; q. 69, a. 5; q. 72, a. 4, ad 3.

[4] « Baptismus est quædam spiritualis regeneratio » (*In IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 45, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 3; *S.T.*, 3ª, q. 62, a. 2; q. 66, a. 9; q. 84, a. 10, ad 5).

On trouve aussi une fois chacune des formules suivantes : « Per baptismum regeneramur in Christo » (3, q. 73, a. 5, ad 1); « Baptismus ordinatur ad regenerandum in novam vitam » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 2).

[5] « Quoddam ergo est principium sanctissimorum mandatorum sacræ actionis, ad aliorum divinorum eloquiorum et sacrarum actionum susceptivam opportunitatem, formans nostros animales habitus ad supercœlestis quietis anagogem, nostrum iter faciens, sacræ et divinissimæ nostræ regenerationis traditio » (*In IV Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 3).

« Baptismus est per quem primitias Spiritus Sancti accipimus, et principium alterius vitæ fit nobis regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio » (*ibidem*, sol. 4).

que le baptême est une régénération sans le prouver [6], et pourquoi, fréquemment aussi, il utilise cette vérité comme point de départ pour une démonstration ultérieure : c'est ainsi par exemple qu'il prouve la non-réitérabilité du baptême, à partir de la régénération :

> Le baptême ne peut être renouvelé et cela pour plusieurs motifs. Il est dans l'ordre spirituel une sorte de renaissance, puisque par lui, mourant à notre passé nous entrons dans une vie nouvelle... Et puisqu'on ne peut jamais naître qu'une fois dans un ordre donné, le baptême n'est pas plus réitérable que ne le peut être notre génération charnelle [7]...

Cependant saint Thomas nous donne deux raisons pour lesquelles on peut appeler le baptême une régénération. La première, c'est qu'entre la vie spirituelle et la vie naturelle, il y a une certaine ressemblance, tout comme d'ailleurs entre le spirituel et le corporel en général. Ainsi, de même que la vie naturelle commence par une génération, s'accroît avec l'âge, s'entretient par la nourriture, ainsi la vie spirituelle commence par une régénération (baptême), atteint sa plénitude (confirmation), et s'entretient (eucharistie) [8]. La deuxième, c'est que le baptême faisant de nous des fils de Dieu, il est normal que là où il est question de filiation, on parle également de régénération [9].

[6] « Inter omnia autem alia sacramenta maximæ necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem... » (*S.T.*, 3ª, q. 67, a. 3, c.). Voir aussi : q. 69, a. 5, c.; q. 69, a. 8, c.; q. 72, a. 4, ad 3; q. 72, a. 9, ad 1; q. 84, a. 6, c.

[7] « Baptismus iterari non potest : primo quidem, quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitæ, et incipit novam vitam agere... Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest baptismus iterari : sicut nec carnalis generatio... » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 9, c.).

Voir aussi d'autres conséquences : *In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 1, sol. 1; a. 2, sol. 4, ad 1; d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; d. 17, q. 2, a. 2, sol. 6, ad 3; *S.T.*, 3ª, q. 67, a. 7.

[8] « Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem : sicut et cetera corporalia similitudinem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur : uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter : uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem; alio modo, per accidens... Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco hujus in spirituali vita est baptismus qui est spiritualis regeneratio... Secundo, per augmentum quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco hujus in spirituali vita est confirmatio in qua datur Spiritus Sanctus ad robur... Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine, vita et virtus. Et loco hujus in spirituali vita est Eucharistia... » (*S.T.*, 3ª, q. 65, a. 1, c.).

[9] C'est ainsi qu'il explique l'emploi du mot « régénération » dans la formule de saint Jean Damascène : « Damascenus definit baptismum ut principium spiritualis vitæ in hoc quod dicit « Principium alterius vitæ »... et iterum ut principium eorum quæ ad vitam prima consequuntur, et ideo dicit : « Per quod fiunt primitiæ spiritus » id est primi effectus spiritus in nobis. Hi autem effectus vel consequuntur ipsam generationem, sicut filiatio, vel aliqua talis relatio, et sic per baptismum dicimur regenerari in filios Dei, *et quantum ad hoc dicitur regeneratio...* » (*In IV Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 4).

Ainsi, soit une certaine similitude entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, soit notre qualité de fils de Dieu permettent de considérer le baptême comme une régénération.

Saint Thomas n'a pas jugé bon de prouver d'une manière plus rigoureuse cette affirmation, ni d'expliquer exactement ce qu'il entendait par là. Il est possible toutefois de tenter ce travail car, outre les deux preuves explicites que le Docteur Angélique a lui-même apportées et que nous venons de citer, il existe dans son œuvre bien d'autres éléments susceptibles d'entrer dans une synthèse sur la régénération baptismale et d'en expliciter le sens. Ces éléments, nous les avons trouvés pour la plus grande partie dans les études exhaustives sur le baptême, celle des Sentences et celle de la Somme, et dans le chapitre que le Docteur Angélique a consacré à ce sacrement dans la *Somme contre les Gentils.* Mais nous avons utilisé aussi fréquemment les *Commentaires sur les Épîtres de saint Paul, sur les Évangiles de saint Matthieu* et *de saint Jean,* et quelquefois aussi les *Quæstiones Disputatæ* et les *Quodlibeta,* ainsi que le *Compendium theologiæ.*

Notre but est donc de regrouper tous ces éléments dispersés dans les œuvres de saint Thomas et de les présenter d'une manière synthétique de manière à mettre en lumière toute la doctrine du Docteur Angélique sur la régénération baptismale. Il nous a semblé que le meilleur moyen de réaliser cette synthèse était de partir de l'enseignement de saint Thomas à propos de la génération naturelle. Appelant, en effet, le baptême une « régénération », le Docteur Angélique ne pouvait pas ne pas inclure dans ce terme quelques-uns, sinon tous, des éléments essentiels à toute génération. Nous avons donc étudié dans un chapitre préliminaire ce qu'était pour saint Thomas la génération naturelle; quatre éléments sont apparus comme essentiels : deux pour la génération des non-vivants (passage du non-être à l'être, et corruption de la forme substantielle précédente dans la permanence de la même matière première) et deux pour celle des vivants (nativité et filiation). La génération des vivants, toutefois, incluant les éléments propres à celle des non-vivants [10], nous avons été amenés à grouper tous

[10] « In viventibus autem quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit... » (*S.T.*, 1ª, q. 27, a. 2, c.).

les textes de saint Thomas relatifs à la régénération en quatre chapitres. Le premier envisage le baptême en tant qu'il est un principe d'être, occupant par là une certaine place dans l'économie divine de la sanctification de l'homme. Le deuxième examine le baptême sous l'angle de la corruption, c'est-à-dire recherche le rôle que joue ce sacrement dans la destruction du péché et de ses suites. Le troisième et le quatrième, qui forment l'objet de la présente publication, traitent uniquement des notes caractéristiques de la génération des vivants. Deux questions sont posées : Est-ce que les éléments essentiels de la génération des vivants se retrouvent dans le baptême ? S'ils s'y retrouvent, dans quel sens ? Question d'existence et question de nature.

Avant toutefois d'étudier ces deux questions, nous voudrions rappeler brièvement l'enseignement de saint Thomas à propos de la génération des vivants pour ne pas avoir à y revenir par la suite.

* * *

Les éléments essentiels à la génération des vivants sont variables selon que l'on prend le mot génération pour simple nativité ou, au contraire, pour filiation [11].

Saint Thomas a groupé dans un seul article des Sentences les notes distinctives de la nativité : elles sont au nombre de trois [12]. Tout d'abord le vivant possède, parmi les autres forces de l'âme, une puissance génératrice; celle-ci est suffisante pour assurer la génération

[11] « Ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante, sit completum in esse generantis; et ideo fructus arborum et ova avium et capilli et hujusmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur nasci » (*In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 5).

[12] « Cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen in corporibus animatis est specialis modus generationis; et propter hoc etiam habent specialiter inter alias vires animæ vim generativam : in viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid quod est sufficiens ad generationem quantum ad principium activum et passivum... Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum. Tertium autem est quod generatum exiens a generante, in principio generationis adhæret ei, et est in eo vel per contactum, vel per consolidationem... Et quantum ad tres has conditiones res viva, in quantum generatur, habet tria nomina sibi propria. Secundum enim quod principia sufficientia suæ generationi ministrantur a generante dicitur gigni, vel genita esse; secundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur oriri; secundum autem quod generatur ut conjunctum generanti, dicitur nasci; sic enim generans et generatum est quasi res una; et ideo cum nomen naturæ a nascendo sumatur, illa dicuntur esse per naturam quorum principium intus est in ipsis. Et sic patet quod nasci proprie dicitur illud quod egreditur a generante conjunctum ei, habens ab ipso principia sufficientia generationi » (*ibidem*, a. 1, sol. c.).

considérée dans son principe actif et passif : c'est une première différence d'avec la génération des non-vivants.

De cette première caractéristique, saint Thomas en déduit la seconde : la nativité ne peut avoir lieu que « *Per modum exitus a generante* », ce qui, là encore, ne se rencontrait pas chez les non-vivants. Puisque le principe générateur possède virtuellement l'engendré, sa naissance ne pourra se faire que « per modum exitus ». Celle-ci revêt, d'ailleurs, deux modes. Selon l'un, l'engendré sort comme être distinct du principe générateur, mais il demeure caché en lui : c'est la conception au sens propre ou la nativité « in utero ». Selon l'autre, l'engendré sort non seulement comme être distinct, mais visiblement du principe générateur. C'est la nativité « ex utero », ou la nativité tout court, selon la terminologie commune [13].

Enfin saint Thomas signale une troisième et dernière caractéristique, à savoir que l'engendré, au moins au début, adhère à son principe; et il cite deux cas : celui des fruits « *qui colligantur plantis* » et celui de l'embryon « *qui adhœret secundum contactum matrici* ». En raison de ces trois notes caractéristiques, tout vivant peut être dit « *gigni* », parce qu'il a trouvé dans son principe générateur tout ce qui était nécessaire à sa génération. Il peut être dit « *oriri* » parce qu'il en sort. Enfin « *nasci* » parce qu'il y adhère... Dans une formule très brève de la Somme, saint Thomas a bien résumé cet enseignement : « Generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto. Et hæc proprie dicitur nativitas [14]. »

Il faut noter toutefois que dans cette formule, la première des conditions, à savoir la présence dans le principe générateur d'une puissance génératrice spéciale, n'est pas explicitée mais sous-entendue : « Origo viventis a *principio vivente.* » Le fait d'être vivant entraîne nécessairement la possession de cette puissance spéciale. Il nous suffira donc, pour savoir si la première des conditions relatives à la nativité se réalise dans le baptême, de rechercher si le principe régénérateur est un vivant.

La nativité n'est encore qu'une forme imparfaite de la génération. Celle-ci exige, pour être prise au sens propre, deux autres conditions :

[13] *Ibidem*, ad 6.
[14] *S.T.*, 1ª, q. 27, a. 2, c.

il faut premièrement que l'engendré ressemble à celui qui lui a donné naissance, et que, deuxièmement, cette ressemblance soit non seulement générique, mais spécifique. Si l'une ou l'autre de ces conditions manque, il n'y a pas génération au sens propre. C'est ainsi, nous dit saint Thomas, « qu'un poil, un cheveu, ne vérifie pas la condition d'engendré, ni de fils; seul la vérifie ce qui procède par voie de ressemblance; et non de ressemblance quelconque : car les vers engendrés des animaux ne vérifient pas une génération, ni une filiation, malgré la ressemblance générique ». Mais, par contre, quand ces deux conditions sont réalisées, lorsque par exemple un homme engendre un homme, alors on peut parler de génération au sens propre [15], c'est-à-dire de filiation [16], et la formule complète de la génération devient : « Origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturæ ejusdem speciei. »

---

## I. - LE BAPTÊME EST UNE NATIVITÉ.

Trois conditions sont requises, nous l'avons vu, pour que se vérifie la nativité ou génération d'un vivant au sens large : il faut que le principe générateur soit un vivant, que l'engendré en sorte et, enfin, qu'il lui soit uni.

Dans une première section, nous rechercherons donc si ces trois éléments se retrouvent dans le baptême. Pour cela nous considérerons, dans un premier paragraphe, le principe générateur dans toute son amplitude, c'est-à-dire la très Sainte Trinité, le Saint-Esprit, le Verbe, le Père et l'Église, et surtout à propos du Verbe, le rôle qu'il joue par son incarnation et ses mystères. Dans un deuxième paragraphe, nous chercherons si et comment le baptisé sort du principe générateur. Le troisième paragraphe envisagera enfin le contact qui s'établit entre Dieu et le rené, ainsi que l'élément formel de cette union.

15 « Pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis : non cujuscumque nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus : sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo » *(ibidem)*.

16 *In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

Dans une deuxième section, nous comparerons la nativité baptismale, telle qu'elle nous sera apparue, avec la nativité corporelle, afin d'en faire ressortir les ressemblances et les différences, et commencer par là à préciser le mode de la renaissance baptismale.

## *A. Les trois éléments essentiels à la nativité*

### § 1. LE PRINCIPE GÉNÉRATEUR.

La première des conditions requises pour que se vérifie la nativité, c'est que le principe générateur soit un vivant. Or plusieurs causes sont à l'origine des effets régénérateurs du baptême. Les unes ne jouent qu'un rôle instrumental secondaire, comme le sacrement lui-même, le caractère, le ministre; ou principal comme la sainte humanité du Christ. Les autres, au contraire, sont causes efficientes principales : la très Sainte Trinité, le Saint-Esprit, le Fils, le Père. Nous limiterons notre recherche à ces causes efficientes principales et à la cause instrumentale principale, l'humanité du Christ, puisque ce sont elles en dernière analyse, qui sont à l'origine, quoique différemment, de notre nouvelle naissance. Nous traiterons aussi dans un paragraphe spécial du rôle de l'Église qui, pour n'agir ni comme cause efficiente principale, ni comme cause instrumentale, n'en exerce pas moins une activité indispensable.

#### I. — La très Sainte Trinité.

A plusieurs reprises, saint Thomas présente la très Sainte Trinité comme la cause efficiente principale dans le baptême [1]. Le principe qui guide le Docteur Angélique est double. D'une part, un motif scripturaire. Le texte fondamental est celui de Matthieu : « Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti [2] », sur lequel il s'appuie pour démontrer, soit dans son commentaire sur Matthieu, soit dans

[1] « ... Est autem ejus [baptismi] duplex causa : una quidem principalis, a qua virtutem habet, quæ est sancta Trinitas; alia autem est instrumantalis... » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 5, c.). Voir aussi : a. 8, ad 1; a. 10; *In IV Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 1.
Ailleurs, saint Thomas présente la très sainte Trinité comme cause efficiente, sans préciser qu'elle est principale : *S.T.*, 3ª, q. 39, a. 8; q. 45, a. 4, ad 2; *Super Matth.*, ch. 28 (fin), n° 2466; *Super Joan.*, ch. 1, lect. 14, d. 4, n° 268.

[2] Matth., 28, 19.

celui sur Jean [3], que si le nom de Dieu est invoqué, c'est parce qu'il a puissance dans le baptême ou, ce qui revient au même, parce que notre baptême est consacré (c'est-à-dire qu'il produit ses effets) dès que ce nom est prononcé. Il convenait donc que la très Sainte Trinité fût présente au baptême du Christ. Celui-ci n'avait pas à être baptisé, étant plein de grâce et de vérité dès sa conception, mais son baptême était le début et la consécration du nôtre [4]. C'est pour nous donc que la très Sainte Trinité s'est manifestée au baptême du Christ, afin que nous sachions que c'est elle qui opère notre « première régénération » tout comme elle s'est manifestée lors de la Transfiguration, pour nous apprendre encore que c'est elle qui opérera notre « seconde régénération », c'est-à-dire notre résurrection glorieuse à la fin des temps [5].

L'approfondissement du donné révélé, d'autre part, avait abouti au même résultat : l'essence divine étant commune aux trois Personnes, l'opération le sera également, si bien que tout effet sur les créatures provient en dernière analyse de toute la Trinité. C'est donc elle qui régénère au baptême. Et si à tel ou tel endroit, saint Thomas ne parle que d'une Personne, ce ne peut être que par appropriation. Chacune d'elles, en effet, intervient dans notre régénération avec une nuance spéciale : le Saint-Esprit est celui « Quo fiat regeneratio »; le Fils, « Per quem fiat »; le Père, « Cui fiat [6] ». Ce sont ces nuances que nous allons expliciter maintenant en recherchant le rôle joué par chacune des trois Personnes dans notre baptême.

### a) *Le rôle de l'Esprit-Saint.*

En expliquant la phrase du Christ à Nicodème : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto », saint Thomas est appelé à

[3] « Dicitur : « In nomine », id est in invocatione nominis, vel in virtute nominis, quia virtutem habet » *(Super Matth., loc. cit.)*.
« Nostrum autem baptisma consecratur per invocationem sanctæ Trinitatis... » *(Super Joan., loc. cit.)*.

[4] « Baptisma Christi est inchoativum et consecrativum nostri baptismatis » *(Super Joan., loc. cit.)*.

[5] « Sicut in baptismo ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quod...; ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota Trinitas apparuit... quia sicut in baptismo dat innocentiam, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo » (*S.T.*, 3ª, q. 45, a. 4, ad 2).

[6] « Quia per baptismum fit regeneratio et in regeneratione tria requiruntur; primo, cui fiat; secundo, per quem; tertio, quo.
« Cui, scilicet Deo Patri; ... Per quem, quia per Filium... Item quo, quia accepimus donum Spiritus Sancti... » *(Super Matth., loc. cit.)*.

rechercher pourquoi le Saint-Esprit est ici nommé. Dans toute génération, répond le Docteur Angélique, il y a ressemblance entre celui qui engendre et celui qui est engendré. Or au baptême nous sommes engendrés à la ressemblance du vrai Fils, c'est-à-dire que nous devenons fils de Dieu à l'image de Jésus-Christ et le principe de la régénération devra être cherché dans le facteur de ressemblance. Ce facteur de ressemblance, c'est l'Esprit-Saint qui, parce qu'il est commun au Christ et à nous, fait de nous des fils spirituels de Dieu, à l'image du Fils éternel : présent dans le Christ et en nous, il ne peut pas ne pas être facteur de ressemblance et par là principe de régénération [7].

On serait tenté de croire en lisant ce passage du Commentaire de saint Jean que le Saint-Esprit joue le rôle d'une cause formelle au sens propre dans cette ressemblance. Cette solution est rejetée par l'explication que saint Thomas donne en appendice à son Commentaire, sur le sens de la formule « ex » dans l'expression « ex spiritu [8] ». « Ex » peut désigner la cause matérielle (exemple : cultellus est ex ferro), mais aussi la cause efficiente (domus est ex ædificatore). Dans la génération naturelle, on observe cette double causalité : le père, en effet, est non seulement cause efficiente, mais aussi matérielle, puisqu'il donne un peu de lui-même. Dans la génération spirituelle, ce deuxième aspect est exclu, car l'esprit est immuable au sens philosophique du mot, c'est-à-dire incapable de passer d'un sujet dans un autre, comme le peut la matière première. On ne peut donc parler que d'une causalité efficiente à propos d'une génération spirituelle.

D'une manière générale, toutes les fois que saint Thomas dit que nous recevons l'Esprit-Saint, que nous sommes participants de l'Esprit, c'est dans ce sens qu'il faut l'entendre. Ce que nous recevons c'est la

[7] « Quod autem spiritualis regeneratio ex spiritu fiat rationem habet. Nam oportet generatum generari ad similitudinem generantis; nos autem regeneramur in filios Dei, ad similitudinem veri Filii. Oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id per quod assimilamur vero Filio; quod quidem est per hoc quod spiritum ejus habemus... » (*Super Joan.*, ch. 3, lect. 1, p. 4, n° 442).

[8] « Hæc præpositio « Ex » quandoque designat causam materialem; sicut cum dico : « Cultellus est ex ferro ». Quandoque causam efficientem; sicut domus est ex ædificatore. Et secundum hoc quod dicitur : « Quod natum est ex carne » potest intelligi dupliciter, effective et materialiter. Effective quidem, quia virtus quæ est in carne est effectiva generationis; materialiter vero, quia aliquod carnale in animalibus est materia generati. Sed ex spiritu non dicitur aliquid nasci materialiter, cum spiritus immutabilis sit, materia vero sit subjectum transmutationis, sed dicitur effective » (*Super Joan.*, ch. 3, lect. 1, p. 5, n° 448).

grâce ou un don qui est une entité créée, donc limitée [9]. Mais comme elle est produite en nous par l'Esprit-Saint, le Docteur Angélique dit que c'est de lui que nous participons. C'est dans ce sens aussi qu'il faut interpréter la phrase où il compare l'Esprit-Saint à une semence spirituelle. Image quelque peu hardie, mais qui, bien comprise, résume tout un enseignement : l'Esprit-Saint parce qu'il est esprit, sera semence d'esprit, tout comme la chair parce qu'elle est chair sera semence de chair [10].

Quand saint Thomas dit donc que le Saint-Esprit est celui « *quo* fiat regeneratio », il veut simplement préciser d'un mot le rôle spécial joué par le Saint-Esprit dans notre régénération. C'est lui qui, survenant en nous par ses dons (tout l'organisme surnaturel) et posant par là un principe de ressemblance au Christ, se rapproche le plus du rôle joué par la nature dans la génération humaine (à la fois principe de génération et facteur de ressemblance, puisqu'elle est identique dans l'engendré et dans celui qui engendre). Il en reste toutefois complètement distinct, puisqu'il ne peut être que cause efficiente. Aussi est-ce par métaphore que l'on peut dire : « Spiritus est quo fiat regeneratio. »

Cette interprétation est confirmée par le fait qu'en plusieurs endroits, saint Thomas désigne l'Esprit-Saint non plus comme celui « quo fiat regeneratio », mais comme celui « per quem fiat regeneratio », qui est l'expression habituelle pour désigner l'activité régénératrice du Christ [11]. Enfin on peut dire que si l'Esprit-Saint se voit attribuer un mode quelque peu spécial dans la régénération de l'homme, c'est qu'étant l'amour incréé, une œuvre d'amour par excellence, comme la sanctification de l'homme pécheur, lui sera de préférence attribuée par

[9] « Hunc spiritum dat Pater, quem infundit in nos abunde, ut designet copiam gratiæ in baptismo; unde fit plena peccatorum remissio... et propter diversa dona gratiarum » (*Ad Titum*, ch. 3, lect. 1 (fin), n° 93).

[10] « Filii carnales per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a Patre procedens est Spiritus Sanctus. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur... » (*Ad Rom.*, ch. 8, lect. 3 (début), n° 636).

Dans un autre passage, saint Thomas précisera que par « semence spirituelle », il faut entendre la grâce de l'Esprit-Saint : « Semen spirituale est gratia Spiritus Sancti » (*Ad Gal.*, ch. 4, lect. 3 (début), n° 214).

[11] *Ad Titum*, ch. 3, lect. 1 (fin), n° 93 : « Item est regeneratio per Spiritum. »

*I ad Cor.*, ch. 12, lect. 3 (début), n° 734 : « Per virtutem Spiritus Sancti duplex beneficium consequimur. Primo quidem, quia per Ipsum regeneramur... »

*Super Joan.*, ch. 3, lect. 1, p. 4, qui est le texte que nous avons utilisé pour expliquer le sens de l'expression « quo ». A la fin saint Thomas conclut en disant : « Oportet ergo quod spiritualis regeneratio per Spiritum Sanctum fiat... », ce qui confirme bien qu'il n'emploie l'expression « quo fiat regeneratio » que dans un sens large.

appropriation [12]. Et c'est cette préférence que veut souligner à sa manière l'expression spéciale « Spiritus Sanctus est *quo* fiat regeneratio ».

En conclusion on peut dire que la régénération opérée par le Saint-Esprit, identique au point de vue de l'efficience à celle du Père et du Fils, puisque l'essence des trois Personnes est égale, revêt dans son exécution un mode spécial, qui nous permet de considérer la troisième Personne de la très Sainte Trinité, non seulement comme une cause efficiente, mais métaphoriquement comme une cause formelle.

b) *Le rôle du Christ.*

L'appropriation des effets du baptême au Saint-Esprit n'empêche pas saint Thomas de préciser en des textes, de beaucoup les plus nombreux, le rôle exact joué par le Christ dans cette activité régénératrice. Même dans un passage consacré à expliquer *ex professo* la part que l'on peut attribuer au Saint-Esprit, comme celui de Jean que nous venons de voir, le Docteur Angélique avait introduit tout le chapitre par une considération générale sur l'activité du Christ dans la régénération : « Plus haut l'Évangéliste a montré la puissance du Christ dans la transmutation des éléments naturels... Ici, au contraire, dans la régénération opérée par la grâce [13]... » ; quelques versets après ceux qui ont explicité le rôle de l'Esprit-Saint, c'est de nouveau du Christ qu'il est question: « La cause de notre régénération c'est le Verbe incarné [14]. » Comme dans le Christ il y a deux natures, son activité régénératrice se présente donc sous un double aspect.

En tant que Verbe de Dieu, le Christ exerce une causalité régénératrice égale à celle de son Père et de l'Esprit-Saint. On peut dire toutefois que le mode en est spécial, puisqu'à la différence du Saint-Esprit qui régénère en étant envoyé — la justification baptismale se fait, en effet, au cours d'une mission [15], — le Verbe régénère tout

[12] « Est etiam in eis [baptizatis] participatio divinæ bonitatis... ideo dicit « participes facti Spiritus Sancti ». Omnia enim dona dantur ex amore; et ideo istam participationem attribuit Spiritui Sancto... » (*Ad Hebr.*, ch. 6, lect. 1 (milieu), n° 289).

[13] « Supra ostendit Evangelista virtutem Christi quantum ad mutationem naturæ; hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiæ, de qua principaliter intendit... » (*Super Joan.*, ch. 3 (début), n° 423).

[14] « Causa nostræ regenerationis est Verbum Incarnatum » (*ibidem*, lect. 1, p. 4, n° 443).

[15] « Modus autem adipiscendi illud donum (adoptionis filiorum Dei) est per missionem spiritus Filii in corda vestra » (*Ad Gal.*, ch. 4, lect. 3 (début), n° 212).

comme son Père, en envoyant [16]. A ce premier titre donc le Verbe et le Saint-Esprit diffèrent dans leur mode d'agir.

En tant que Verbe incarné, le Christ régénère, d'une part, en nous faisant participer à l'Esprit-Saint que possédait en plénitude sa nature humaine [17] et, d'autre part, par l'intermédiaire de sa nature humaine elle-même qui agit comme cause instrumentale.

C'est l'étude de cette dernière causalité du Christ qui permet surtout de saisir le sens que saint Thomas attache à l'expression « Christus est per quem fiat regeneratio » et de comprendre dès lors le mode particulier selon lequel le Verbe opère notre régénération. Dans une première partie, nous étudierons la causalité salvifique du Verbe incarné, en général, afin d'en dégager les principes essentiels. Dans une deuxième partie, nous en ferons l'application au baptême.

1° *La causalité rédemptrice de l'humanité du Christ.*

Les différentes actions que le Christ a accomplies durant sa vie contribuent au salut des hommes. Sa sainte humanité, en effet, étant, par suite de l'union hypostatique, l'instrument de la Divinité, la moindre de ses actions avait valeur infinie et concourait dès lors au salut du genre humain tout entier [18], le Verbe s'étant fait chair à cette fin. Ce principe est universel « Omnes actiones et passiones », dit saint Thomas. Aussi, tout ce que le Christ a fait depuis sa conception jusqu'à son ascension incluse est cause efficiente de salut pour l'humanité.

Dans l'ordre du mérite, au contraire, les actions du Christ ne se présentent pas de la même manière. D'abord les unes n'exercent aucune influence sur notre salut. C'est ainsi que tout ce qui a suivi la mort du Christ *in facto esse*, jusqu'à son ascension, bien qu'exerçant une causalité efficiente instrumentale, est inefficace au point de vue méritoire, le Christ n'était plus dans l'état requis pour mériter. Parmi

[16] « Sed hunc Spiritum dat Deus Pater, quem effundit in nos abunde ut designet copiam gratiæ in baptismo... Hoc etiam datur per Christum Jesum... » (*Ad Tit.*, ch. 3, lect. 1 (fin), n° 93).

[17] « In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet quod Christus det Spiritum Sanctum. Quantum autem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut amor... Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem ejus, ita quod per Eum ad omnes derivatur... » (*Ad Tit.*, ch. 3, lect. 1 (fin), n° 93).

[18] « Quia vero humanitas Christi est instrumentum divinitatis... ex consequenti omnes actiones et passiones Christi, instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam » (*S.T.*, 3ª, q. 48, a. 6; q. 49, a. 1).

les actions du Christ qui ont précédé sa mort, si toutes ont mérité notre salut éternel à égalité, puisque toutes faites avec le même degré de charité, il en est une cependant qui, en raison de sa nature même, a mérité notre salut avec une plus grande amplitude : c'est la passion et la mort du Christ *in fieri.* En effet si, dès le début de sa conception, le Christ nous a sauvés, un certain nombre d'obstacles de notre part empêchaient l'application de ses mérites à chacun de nous [19]. Et c'est précisément le but de la Passion de lever ces obstacles. Elle le fait en nous excitant à l'humilité, à la charité, à la patience, à l'obéissance, à la fuite du péché, etc., toutes vertus, nous dit saint Thomas, nécessaires à notre salut [20]. Ainsi la passion du Christ, outre sa valeur méritoire commune qu'elle tient de la charité du Christ et par laquelle nous sommes libérés du péché, possède une valeur méritoire spéciale qu'elle tient de sa nature même et par laquelle notre salut s'opère avec une plus grande amplitude [21].

Cependant, c'est dans l'ordre de la satisfaction que la passion du Christ prend la première place sur toutes ses autres actions salvifiques. La raison ultime doit en être cherchée dans la libre volonté de Dieu qui en a ainsi décidé. La moindre des souffrances du Christ aurait pu, en effet, sauver l'humanité si Dieu l'avait ordonnée à ce but, car elle possédait une valeur satisfactoire infinie du fait de l'union hypostatique. Mais c'est sur la Passion que Dieu a fait porter son choix et saint Thomas en cherche les raisons de convenance. C'est afin que :

> **Premièrement le prix de la Rédemption du genre humain fut non seulement infini en valeur, mais aussi du même genre, c'est-à-dire que nous soyons rachetés de la mort par la mort. C'est deuxièmement, afin que la mort du Christ fût non seulement le prix de la Rédemption, mais aussi un exemple de vertu, à savoir que les hommes ne craignent pas de mourir pour la vérité. Troisièmement, afin que la mort du Christ fût**

19 « Christus a principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam : Sed ex parte nostra erant impedimenta quædam, quibus impediebamur consequi effectum precedentium meritorum. Unde ad removenda illa impedimenta, oportuit Christum pati... » (*S.T.*, 3ª, q. 48, a. 1, ad 2).

20 « Dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ et ceterarum virtutum in Passione Christi ostensarum..., quæ sunt necessariæ ad humanam salutem » (*S.T.*, 3ª, q. 46, a. 3).

21 L'objection était la suivante : « Radix merendi est caritas. Sed caritas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam ante fecerat. » Saint Thomas y répond en disant : « Passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt præcedentia merita, non propter majorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui : ut patet ex rationibus... » (*S.T.*, 3ª, q. 48, a. 1, ad 3).

aussi un sacrement de salut, puisque par la vertu de la mort du Christ nous mourons au péché, aux concupiscences charnelles, etc.[22].

Toutefois, c'est sur le plan juridique que le choix de la Passion trouve sa réelle explication. La fin de l'Incarnation étant de satisfaire pour tous les péchés des hommes en subissant la peine qui leur était due[23], le Christ pouvait réaliser ce but de deux manières : utiliser uniquement la valeur infinie que donnait à la moindre de ses souffrances sa Personne divine et sauver ainsi le monde « par sa seule puissance », ou bien y ajouter tout ce que sa nature humaine pouvait souffrir pour expier « en justice » tous les péchés des hommes[24]. Ayant choisi cette deuxième solution et les péchés des hommes étant innombrables, la Passion avec l'amplitude et l'intensité des souffrances qui lui sont propres, plus que n'importe quel autre mystère du Christ, pouvait expier « en justice ». Donc plus que dans l'ordre méritoire, où elle avait une part commune avec toutes les autres actions du Christ, dans l'ordre satisfactoire, par suite de sa nature même et du libre choix de Dieu, la passion du Christ est rédemptrice à un titre exceptionnel. Aussi quand le Docteur Angélique étudie les effets de la Passion, c'est à sa causalité satisfactoire qu'il revient le plus souvent; non pas qu'il passe sous silence sa causalité instrumentale ou méritoire, mais il en parle moins comme étant au second plan pour ainsi dire dans ce mystère[25].

Résumant sa pensée à propos de la triple causalité rédemptrice de la Passion, saint Thomas écrira : « C'est surtout la passion du Christ

[22] « Si loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quælibet passio Christi etiam sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personæ... si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatæ ad redemptionem generis humani a Deo Patre et Christo aliæ passiones Christi absque morte. Et hoc triplici ratione : — Primo, quidem ut pretium redemptionis generis humani non solum esset infinitum valore, sed etiam esset ejusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret. — Secundo, ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori... — Tertio, ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis et proprio affectui... » (*Quodl.* 2, q. 1, a. 2, c.). Voir aussi : *S.T.*, 3ª, q. 50, a. 1; *In III Sent.*, d. 20, a. 3.

[23] « Ad hoc Filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum pœnam peccato alterius debitam in seipsum suscepit... » (*S.T.*, 3ª, q. 14, a. 1, c.).

[24] « Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam justitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita : sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem » (*S.T.*, 3ª, q. 46, a. 6, ad 6).

[25] Voir toute la question 49 dans la *Tertia pars*, spécialement les articles 3, 4, 5.

qui nous a délivrés de nos péchés par manière d'efficience, de mérite, mais aussi de satisfaction [26]. » D'après ce que nous avons vu, il semble bien que le « surtout » s'explique d'abord par le côté satisfactoire, puisque les causalités efficiente et méritoire sont sensiblement les mêmes dans la Passion que dans les autres mystères du Christ.

De l'étude que nous venons de faire il ressort que les actions du Christ, toutes égales dans l'œuvre de notre rédemption quand on les envisage sous leur aspect instrumental, ne le sont déjà plus vis-à-vis du mérite, et que finalement dans l'ordre de la satisfaction, l'une d'entre elles émerge et se voit principalement choisie par Dieu pour racheter les hommes.

Ce choix de la Passion comme cause de notre salut n'est cependant pas tel qu'il exclue complètement toute activité rédemptrice de la part des autres mystères du Christ. Nous venons de lire que c'est *surtout* la passion du Christ qui nous a libérés. Déjà dans les Sentences, saint Thomas signalait que la résurrection du Christ parachevait l'œuvre commencée par la Passion [27]. Celle-ci a levé tous les obstacles et mérité tous les dons, mais la distribution des bienfaits acquis ne se fera qu'à l'aide d'autres mystères. C'est ainsi que par sa descente aux enfers, le Christ confère « per effectum » la vision béatifique; que par sa résurrection, il commence la nôtre, et que par son ascension, il a ouvert le lieu convenable pour les ressuscités [28]. Tous ces dons ont été mérités par la passion du Christ, mais les trois mystères cités en assurent la distribution, exerçant ainsi une certaine causalité. Cette activité qui leur est propre, parachève donc en quelque sorte celle de la Passion, si bien que la rédemption de l'homme n'est vraiment terminée qu'avec l'ascension du Christ.

[26] « ... Christus liberavit nos a peccatis nostris præcipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie » (*S.T.*, 3ª, q. 62, a. 5, c.).

[27] « Quamvis per passionem proprie loquendo sit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per resurrectionem oportuit quod consummaretur quantum ad perfectionem in bono... » (*In III Sent.*, d. 21, q. 2, a. 1, ad 4).

[28] « Per passionem Christi omnia impedimenta fuerunt a nobis amota; et omnia bona data quantum ad meritum, quia scilicet per passionem Christus nobis meruit prædicta; sed oportuit ut per effectum in illa bona per Eum induceremur, quasi in corporalem possessionem eorum quæ jam nobis emerat. Dona autem gloriæ in tribus consistant. Primo in visione divina, quæ est beatitudo animæ; et hoc per effectum contulit descendendo ad inferos. Secundum est gloria corporis; et hoc inchoavit in sua resurrectione. Tertium est locus congruus; et hoc præstitit in sua ascensione » (*In III Sent.*, d. 22, q. 3, a. 1, ad 4).

Pour approfondir davantage la nature de cette causalité, les Sentences nous fournissent également un premier élément. Le Christ, écrit le Docteur Angélique, est d'une seule nature avec nous. Il s'ensuit que son action en nous est univoque d'une certaine manière, c'est-à-dire qu'en lui et en nous elle exerce des effets semblables [29]. Ainsi, faut-il attribuer à sa mort la destruction du péché en nous et à sa résurrection la nouvelle vie de l'âme dans la justification. La causalité rédemptrice de la résurrection et de la mort du Christ n'est donc pas arbitraire : elle se fonde sur la profonde union qu'il y a entre le Christ et nous, union qui permet un prolongement des effets de cette mort et de cette résurrection jusqu'à nos âmes.

Mais c'est dans la Somme et dans le *Compendium theologiæ* que cette doctrine est exposée avec le plus de clarté, grâce à la notion, sous-jacente il est vrai dans les Sentences, mais nulle part exprimée « d'exemplarité » ou de « cause exemplaire [30] ». C'est la valeur représentative que possède un mystère du Christ vis-à-vis d'un effet déterminé de la rédemption. Cette valeur représentative fait de lui la cause « propre » de l'effet produit : ainsi la passion et la résurrection du Christ qui sont égales quant à la causalité instrumentale, sont dans l'ordre de l'exemplarité, l'une cause de la mort au péché, l'autre de l'infusion de la nouvelle vie [31]. Saint Thomas dit bien « cause propre » et par là introduit un quatrième ordre de causalité des actions du Christ dans notre réparation : donc un certain nombre de mystères du Christ outre leur causalité instrumentale, méritoire et satisfactoire s'ils ont lieu avant sa mort, ou simplement instrumentale s'ils ont eu lieu après, possèdent en raison même de leur nature une nouvelle causalité, la causalité exemplaire.

[29] « Christus est unius naturæ nobiscum; unde ejus actio in nos est aliquomodo univoca, id est similitudinem habens cum effectu. Quamvis autem in justificatione peccata deleantur, tamen justificatio nominat illam mutationem de culpa in gratiam secundum terminum ad quem; peccati autem deletio secundum terminum a quo : Et ideo attribuitur peccati deletio morti, quæ vitam passibilem, vitæ peccatrici similem in pœna, a Christo ademit; justificatio autem resurrectioni, per quam nova vita in Christo inchoata est; et hoc est quod... » (*In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 3).

[30] *S.T.*, 3ª, q. 56, a. 2, ad 4; *Comp. Theol.*, ch. 247.

[31] « In justificatione animarum duo concurrunt : scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utramque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpæ per quam morimur peccato : resurrectio autem est causa novitatis vitæ, que est per gratiam sive justitiam » (*S.T.*, 3ª, q. 56, a. 2, ad 4).

Il faut noter aussi que la valeur représentative des mystères du Christ se présente dans l'œuvre de saint Thomas, soit au sens propre soit au sens analogique. Elle est à prendre au sens propre, quand l'effet produit appartient au même ordre que le mystère lui-même (cas par exemple de la résurrection du Christ, cause exemplaire de la résurrection corporelle des justes à la fin du monde [32]). Elle est à prendre au sens analogique, quand les ordres diffèrent (cas de la même résurrection du Christ, cause exemplaire non plus de la résurrection corporelle des justes, mais de la résurrection spirituelle ici-bas [33]). C'est à cause de cette valeur analogique que revêt parfois la causalité exemplaire, que Cajetan a écrit à propos du mystère de la mort du Christ :

> Il ne faut pas rechercher une ressemblance qui vaille de tous points : car ce n'est même pas de cette manière que l'effet est assimilé à sa cause instrumentale. Mais il suffit d'après la matière qui entre en jeu, de comprendre que la mort du Christ, qui consiste dans la privation de sa propre vie afin de nous vivifier, a comme effet approprié une privation non pas de notre propre vie, mais des contraires de notre vie, privation qui a pour but de nous conduire par une destruction à notre fin, la vie éternelle [34].

De cette étude il ressort que malgré la prééminence de la Passion, que saint Thomas a affirmée indiscutablement et qui a fait de ce mystère le mystère par excellence de notre salut, un certain nombre d'autres mystères du Christ, comme la Résurrection, l'Ascension exercent, eux aussi, une causalité réelle dans l'œuvre de notre rédemption. Y a-t-il opposition entre ces deux enseignements ? Non, si l'on comprend bien le sens de la prééminence de la Passion. Elle est le mystère sans lequel les autres actions du Christ n'auraient pas été agréées : leur valeur rédemptrice, bien qu'infinie, aurait été en quelque sorte liée. Une fois le mystère de la Passion vécue, tout ce que le Christ avait fait avant et tout ce qu'il fit ensuite concourt avec ce mystère à notre salut, car comme le remarque le Docteur Angélique :

> Il n'y a aucun inconvénient à posséder une même réalité en vertu

[32] *S.T.*, 3ª, q. 56, a. 1, ad 3.
[33] *S.T.*, 3ª, q. 56, a. 2, ad 4.
[34] « Non est hic quærenda omnimoda similitudo : cum nec etiam exigatur effectum assimilari causæ instrumentali. Sed sufficit, juxta subjectam materiam, intelligere effectum appropriatum mortis Christi, quæ consistit in privatione vitæ propriæ propter vivificandum nos, esse privationem, non vitæ, sed contrariorum vitæ nostræ, ut per hujusmodi destructionem ad finem, scilicet ad vitam nostram, nos perducat » (CAJETAN, *Comm. in* 3ª$^{am}$, q. 50, a. 6).

> de causes différentes; par exemple, la gloire de l'immortalité qu'Il a méritée au premier instant de sa Conception, le Christ a pu aussi la mériter par des actes postérieurs et par ses souffrances. A cette gloire Il n'a pas eu plus de droits; mais elle Lui a été due à plusieurs titres [35].

Ainsi nous sommes sauvés éminemment par la passion, mais aussi par les autres mystères du Christ, de telle manière cependant que l'efficacité de ces derniers est liée par l'exécution du premier.

Cette solution est suggérée, en ce qui regarde toutes les souffrances qui ont précédé la Passion, par la réponse du *Quodlibet 2*, où saint Thomas précise que : « Non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliæ passiones Christi absque morte [36]... » Il a écrit « absque morte » et non « nisi mors » et par là laisse entendre que les autres souffrances du Christ sont rédemptrices mais dans le mystère de la Passion dont elles sont inséparables [37]. Cette même solution est également affirmée à propos du mystère du baptême du Christ au Jourdain « qui n'est efficace qu'en vertu de la Passion [38] ». L'un et l'autre mystères, en effet, agissent pour notre salut : par exemple, ils nous ouvrent tous les deux le ciel [39], mais le baptême le fait en dépendance de la Passion. Cette dépendance du baptême du Christ vis-à-vis de la Passion, laisse entendre que les autres actions du Christ dépendaient, elles aussi, de ce même mystère, qui apparaît ainsi comme « la consommation de la rédemption » ou « le complément de notre salut [40] ».

2° *Les mystères de la vie du Christ.*

Cette étude qui nous a montré à la fois la variété et l'harmonie des mystères du Christ dans l'œuvre de notre rédemption, doit nous guider maintenant dans la recherche du rôle que jouent quelques-uns de ces mystères lorsque le sacrement de baptême est administré. L'influx

35 « Nihil prohibet idem esse alicujus ex diversis causis. Et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri : Non quidem ut esset sibi magis debita; sed ut sibi ex pluribus causis deberetur » (*S.T.*, 3ª, q. 34, a. 3, ad 3).

36 *Quodlibeta* 2, q. 1, a. 2.

37 « Quælibet passio ejus [Christi] habent infinitam existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio sed per mortem » (*Comp. theol.*, ch. 239).

38 « Cælum aperitur baptizatis baptismo Christi qui habet efficaciam ex Passione Ipsius » (3, q. 49, a. 5, ad 3).

39 *S.T.*, 3ª, q. 49, a. 5, pour la passion; 3ª, q. 39, a. 5, pour le baptême du Christ.

40 « Et quia complementum nostæ salutis factum est per passionem Christi et mortem... » (*Contra Gent.*, lib. 4, ch. 61; *Comp. theol.*, ch. 239).

salvifique qui vient de Dieu en passant par l'humanité du Christ n'est pas, en effet, appliqué directement au catéchumène, mais par l'intermédiaire d'un autre instrument, le sacrement appelé « Instrumentum separatum » par opposition à l'humanité du Christ « Instrumentum conjunctum ». Et comme le sacrement est mu par l'humanité du Christ, à la manière dont la main utilise un bâton pour agir, il nous faut rechercher comment quelques-uns des mystères du Christ commandent toute l'économie rédemptrice réalisée au baptême [41]. Nous examinerons successivement : l'Incarnation, la circoncision du Christ, son baptême, sa passion, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, son ascension.

L'Incarnation. — Au cours de l'entretien de Nicodème avec Jésus, le vieux docteur d'Israël eut des doutes sur la renaissance spirituelle dont lui parlait Jésus: « Quomodo possunt hæc fieri ? » Dans la deuxième partie de la réponse que lui fit Jésus : « Et nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, Filius hominis qui est in cælo », saint Thomas voit une preuve que l'Incarnation est l'une des causes de la régénération spirituelle [42]. Et voici l'argumentation du Docteur Angélique. Il commence par déterminer exactement le sens de la question posée par Nicodème :

> Le Seigneur avait dit plus haut en parlant de l'Esprit, que l'on ne sait d'où Il vient ni où Il va : Et par là Il donnait à entendre que la régénération spirituelle avait une origine et une fin cachées. Mais cachées sont pour nous les choses célestes, selon ce verset de la Sagesse : « Quæ in cælis sunt, quis investigabit ? » (ch. 9, v. 16). Par conséquent, la question de Nicodème : « Quomodo possunt hæc fieri ? » doit être ainsi comprise: « Comment quelque chose peut-il venir du secret du Ciel ou s'y diriger ? ».

Pour Nicodème donc la nouvelle naissance, parce que céleste dans son origine et dans sa fin, semble impossible ou du moins inconcevable : « Quomodo possunt hæc fieri ? », dit-il.

41 « Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum : Unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum : Sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per Ejus humanitatem in ipsa sacramenta » (*S.T.*, 3ª. q. 62, a. 5, c.).

42 « Hic respondet quæstioni : Et *primo*, ponit causas spiritualis regenerationis; *secundo*... Causa autem spiritualis regenerationis est duplex, scilicet mysterium Incarnationis Christi et Passionis Ejus... » (*Super Joan.*, ch. 3, lect. 2, p. 4, n° 465).

Saint Thomas commente alors de la façon suivante la réponse de Jésus :

> Monter au ciel est le propre de quiconque en est descendu, selon Eph. (ch. 4, v. 10) : « Qui descendit ipse est et qui ascendit. » En effet, on observe dans l'ordre naturel que chaque corps tend vers un lieu, selon son origine ou sa nature : par conséquent pour que quelqu'un aille dans un lieu inconnu aux êtres charnels, comme par exemple monter au Ciel, cela ne pourra se faire que par la vertu de celui qui en est descendu. Or, Il est descendu pour que, remontant Il nous ouvrit le chemin, selon Michée, ch. 2, v. 13 : « Ascendit pandens iter ante eos [43]. »

Saint Thomas argumente donc ainsi : c'est une loi vérifiable jusque dans les choses naturelles que chaque être tend vers un lieu selon sa nature ou son origine. Ainsi le Christ en raison de son origine céleste tend vers le ciel, tandis que l'homme en raison de son origine terrestre s'oriente vers ce monde, et s'il veut se mettre dans la direction du ciel, il aura absolument besoin de l'aide de Celui qui en est descendu. De lui-même il ne peut que s'orienter vers le terrestre. Or, précisément, le Christ s'est incarné pour rendre possible cette nouvelle orientation de l'homme : « Ad hoc descendit ut ascendens, nobis viam aperiret. » Et comme l'homme ne saurait tendre vers le ciel, si dans sa nature même il n'avait été spiritualisé, cette nouvelle orientation due au mystère de l'Incarnation implique nécessairement la régénération de la nature humaine. Et c'est pour cela que saint Thomas considère l'Incarnation comme cause de notre régénération spirituelle. Plus brièvement, la nouvelle orientation de l'homme ne pouvant être que la conséquence de sa régénération spirituelle, le mystère de l'Incarnation, qui assure l'une, cause également l'autre.

La Circoncision. — Saint Thomas considère le baptême comme une circoncision spirituelle [44]. De même que dans la circoncision

[43] « Dixerat enim supra Dominus, De Spiritu loquens, quod nescis unde veniat, aut quo vadat : Per quod dabatur intelligi, quod spiritualis regeneratio haberet occultum principium et occultum finem. Occulta autem nobis sunt quæ in cælis sunt, secundum illud Sap. 9, 16, quæ in cælis sunt, quis investigabit ? Quæstio ergo Nicomedi « Quomodo possunt hæc fieri ? » sic debet intelligi : Quomodo possit aliquid de occulto cælorum venire aut ad occultum cælorum ire ?... Et statim incipit ostendere, cujus sit in cælum ascendere proprium : Quia omnis qui de Cælo descendit, secundum illud Eph. 4, 10 : « Qui descendit ipse est et qui ascendit ». Hoc enim et in rebus naturalibus invenitur quod unumquodque corpus tendit in locum, secundum suam originem, vel naturam. Unde hoc modo potest fieri ut aliquis per Spiritum vadat ad locum quem carnales nesciunt ascendendo in Cælum, si hoc fiat per virtutem Ejus qui descendit de Cælo; quia ad hoc descendit, ut ascendens viam nobis aperiret » (*ibidem*, n° 466).

[44] « Baptismus est spiritualis circumcisio » (*Ad Col.*, ch. 2, lect. 3 (milieu), n° 106).

charnelle, il y a ablation d'un peu de chair, écrit-il, ainsi dans le baptême il y a ablation des péchés [45], et l'un des buts de la circoncision charnelle était précisément de figurer la disparition de la corruption des péchés telle qu'elle serait réalisée par le Christ [46].

Mais saint Thomas va plus loin. Il met en relation la circoncision du Christ et celle réalisée dans notre baptême. En effet, soit indirectement en citant Origène et Athanase [47], soit directement, le Docteur Angélique déclare que le Christ a subi la circoncision « Ut in nobis spiritualem circoncisionem efficeret [48] ». Il y a donc ici causalité exemplaire analogique, puisqu'un effet matériel (ablation du prépuce), produit un effet spirituel (la destruction des péchés), et l'on saisit également le rôle exact que joue le mystère de la circoncision du Christ dans l'économie baptismale : il est ordonné à la purification de nos péchés, c'est-à-dire à l'un des deux grands effets du baptême. Le mystère de l'Incarnation que nous venons de voir causait les effets positifs de la justification. Celui-ci les effets négatifs.

On peut donc conclure que pour saint Thomas, la purification de nos péchés a été symbolisée et produite quand le Christ a observé ce précepte de l'Ancien Testament.

Le baptême du Christ au Jourdain. — Ce mystère du Christ est considéré par saint Thomas, tantôt selon un aspect plutôt catéchistique, tantôt selon sa valeur proprement sanctifiante. Certains textes, en effet, nous présentent le baptême de Jésus comme « le modèle du nôtre, ayant pour but de nous montrer tout ce qui s'accomplit dans le nôtre [49] ». Tous les événements, toutes les circonstances, sont commentés : l'ouverture du ciel, la venue de l'Esprit, le symbolisme de la colombe, la voix

[45] « Peccatum est superfluitas, et caro præputii est superfluitas. Idem ergo est deponi peccatum, et præputium. Sed in baptismo deponitur peccatum, ergo est idem quod circumcisio... » (*ibidem*, n° 110).

[46] « Figuralis vero ratio circumcisionis erat quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum » (*S.T.*, $1^a$-$2^{ae}$, q. 102, a. 5, ad 1).

[47] [Origène :] « Sicut mortui sumus cum Illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum. Et ideo carnali circumcisione non indigemus... » (*S.T.*, $3^a$, q. 37, a. 1, ad 2).

[Athanase :] « Sicut Filius Dei non propter Seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur... » (*S.T.*, $3^a$, q. 37, a. 3, ad 2).

[48] *S.T.*, $3^a$, q. 37, a. 1, ad 3.

[49] « In baptismo Christi qui fuit exemplar nostri baptismi demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur » (*S.T.*, $3^a$, q. 39, a. 8). Voir aussi : a. 5 et 6; et d'une manière générale toute la question 39, ainsi que *Super Matth.*, ch. 3, lect. 2 en entier.

du Père [50], etc. Dieu a tout ordonné pour notre instruction, et vu le nombre de détails dont saint Thomas a cherché le symbolisme, ce mystère apparaît plus que n'importe quel autre, comme l'exemplaire parfait de notre baptême.

Dans l'ordre même de notre sanctification, le baptême de Jésus occupe une place primordiale. Le Christ n'ayant absolument rien reçu de son baptême, puisqu'il était plein de grâce et de vérité dès le début de sa conception [51], c'est pour notre sanctification à nous qu'il s'est soumis au baptême de Jean [52]. Négativement, le baptême de Jésus nous purifie de nos péchés [53], car le Christ dans sa chair s'est assimilé à l'homme coupable, si bien que lorsqu'il est descendu dans le Jourdain, « tout le vieil Adam a été immergé avec lui [54] ». Et de même qu'autrefois les eaux au passage des Hébreux remontèrent le courant, ainsi au baptême du Christ, tous nos péchés ont remonté le fleuve [55]. Positivement, la chair du Christ au contact avec l'eau, a conféré à cet élément une force régénératrice [56], faisant de lui « la source du Sauveur [57] », c'est-à-dire l'élément par lequel le Sauveur nous régénère :

> **Si la vertu du Christ pénètre toutes les eaux, ce n'est pas à cause de leur communication locale avec le Jourdain, mais à cause de leur communauté d'espèce. Cette bénédiction qui a jailli du baptême du Sauveur, dit S. Augustin, s'est répandue comme un fleuve spirituel et a rempli le lit de tous les fleuves et les profondeurs de toutes les sources [58].**

[50] Voir spécialement, pour l'ouverture du ciel, l'article 5; pour la venue de l'Esprit-Saint, l'art. 6, ainsi que ad 1 et ad 3 du même art.; pour le symbolisme de la colombe, l'art. 6, ad 4; pour la voix du Père, l'art. 8.

[51] « Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in Eo non erant; neque recipere gratiam, qua plenus erat. Similiter etiam cum Ipse sit veritas, non competebat Ei id quod in sola figura gerebatur » (*S.T.*, 3ª, q. 39, a. 2, ad 2).

[52] « Christus non est baptisatus ut Ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret... » (*S.T.*, 3ª, q. 67, a. 7, ad 1).

[53] « Christus non fuit baptisatus ut ablueretur, sed ut ablueret » (*S.T.*, 3ª, q. 39, a. 1, ad 1).

[54] « Quamvis Christus non esset peccator, tamen naturam sucepit peccatricem et « similitudinem carnis peccati »... Et baptizatus est ut totum veteranum Adam immergat aquæ » (*ibidem*, a. 1).

[55] « Sicut antea aquæ Jordanis retrorsum conversæ fuerant, ita modo Christo baptizato, peccata retrorsum conversa sunt » (*ibidem*, a. 4, ad 3).

[56] « Baptizatus est Dominus non mundari volens sed mundari aquas, ut ablutæ per carnem Christi, quæ peccatum non cognovit, baptismatis vim haberent : Et ut sanctificatas relinqueret postmodum baptizandis » (*ibidem*, a. 1, citations de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome). Voir aussi : *I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3; *Super Matth.*, ch. 3, p. 2 (milieu), n° 291.

[57] « Deus voluit baptizari a Joanne quatuor rationibus : Primo... Secundo, ut suo tactu totam consecraret aquam; et ideo baptismus dicitur fieri de fontibus Salvatoris... » *(Super Matth., ibidem).*

[58] *S.T.*, 3ª, q. 66, a. 3, ad 4.

De plus le mystère même vécu par le Christ est le commencement [59], la consécration [60], la sanctification [61] de notre baptême, toutes expressions qui laissent entendre les relations de cause à effet qui existent entre ce mystère du Christ et notre régénération baptismale dans ce qu'elle a de positif. Enfin et surtout le baptême de Jésus nous ouvre le ciel [62]. Cette dernière grâce, que saint Thomas considère comme la plus importante du baptême [63], est bien accordée « spécialement » par le baptême du Christ, mais pas avec la même plénitude semble-t-il que par la Passion, si l'on en juge par le texte suivant :

> Lors du baptême du Christ [saint Thomas cite saint Jean Chrysostome] les Cieux n'ont fait que s'ouvrir; mais lorsque le Christ eut vaincu le Tyran par sa croix, les portes n'étaient plus nécessaires, car le ciel ne devait plus jamais être fermé; aussi les anges ne disent-ils pas : « Ouvrez les portes », mais : « Enlevez les portes. » S. Jean Chrysostome donne à entendre par là que les obstacles qui s'opposaient jadis à ce que les âmes des défunts puissent entrer au ciel, ont été entièrement enlevés; mais lors du baptême du Christ « les cieux se sont ouverts en ce sens que le chemin qui mène les hommes au ciel a été manifesté [64] ».

Ainsi soit négativement, soit positivement, le baptême du Christ au Jourdain est à l'origine de notre sanctification baptismale. Aussi est-ce à ce mystère du Christ que saint Thomas rattache l'institution de notre baptême, car, écrit-il, « les sacrements ont été institués quand ils ont reçu la vertu de produire leurs effets [65] ». On pourrait peut-être s'étonner de ce choix, quand on sait la place qu'occupe la Passion dans l'œuvre de notre salut. Cependant d'après ce que nous avons vu de la doctrine de saint Thomas sur la causalité exemplaire des actions du

59 « Baptisma Christi est inchoativum et consecrativum nostri baptismatis... » (*Super Joan.*, ch. 1, lect. 14, p. 4, n° 268).

60 « Christus baptizari voluit ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur... » (*S.T.*, 3ª, q. 39, a. 5, c.).

61 « In baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas sensibilibus » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 6).

62 « Per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cælestis... » (*S.T.*, 3ª, q. 39, a. 5, c.).

63 « ... Est principalior effectus baptismi... » (*ibidem*, a. 4, ad 1).

64 « Sicut Chrysostomus dicit... « Baptizato Christo cæli tantum sunt aperti : posteaquam vero tyranum vicit per crucem, quia non erant portæ necessariæ cælo numquam claudendo, non dicunt angeli « Aperite portas », sed, « Tollite portas ». Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula quibus prius obsistentibus animæ defunctorum introire non poterant cælos, sunt totaliter per passionem ablata : Sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata jam via per quam homines in cælum erant intraturi » (*S.T.*, 3ª, q. 39, a. 5, ad 3).

65 « Videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem accepit virtutem baptismus quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum... » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 2).

Christ, il semble que le choix de ce mystère soit motivé par son exceptionnelle valeur symbolique. Les autres mystères du Christ, en effet, sont causes de tel ou tel effet particulier, mais aucun ne l'est comme le baptême de tous à la fois (purification des péchés, régénération positive, ouverture du ciel, effusion de l'Esprit-Saint). Étant ainsi à sa façon l'exemplaire parfait du nôtre, c'est à lui que revient de droit la causalité exemplaire principale dans l'œuvre de notre régénération. Nous disons bien la causalité exemplaire, car dans l'ordre du mérite et de la satisfaction surtout, la Passion garde la première place, à tel point que le baptême du Christ « n'a d'efficacité que par elle [66] ». Telle est, semble-t-il, la raison pour laquelle saint Thomas rattache l'institution du baptême au mystère du baptême du Christ et non à celui de sa passion.

La Passion. — Ce mystère du Christ qui ne fait qu'un avec sa mort considérée *in fieri* [67], occupe la place principale dans toute l'économie de notre rédemption. C'est de sa réalisation que dépendait, en effet, tout le salut de l'humanité, puisque tous les autres mystères du Christ étaient liés aux souffrances et à la mort du Sauveur. Nous avons vu que, outre la valeur d'efficience instrumentale que la Passion possède en commun avec les autres mystères du Christ, ce mystère cause notre salut par mode de mérite et surtout de satisfaction exceptionnelle. Il suffit que nous participions à cette passion du Christ, pour que *ipso facto*, la satisfaction infinie du Christ nous soit appliquée. En effet, en raison d'une solidarité mystérieuse qui fait que « l'Église tout entière, corps mystique du Christ, est tenue pour une seule personne avec sa tête qui est le Christ [68] », les propres mérites et satisfactions du Christ nous sont appliqués, comme si c'était « nous qui souffrions et mourions [69] ». C'est comme si un homme par quelque œuvre méritoire réalisée par la main, se rachetait d'un péché qu'il aurait commis par

66 *S.T.*, 3ª, q. 49, a. 5, ad 3.

67 « De morte Christi dupliciter loqui possumus; uno modo secundum quod est in fieri; alio modo secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquem passionem vel naturalem vel violentem, tendit in mortem. Et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione Ejus » (*S.T.*, 3ª, q. 50, a. 6, c.).

68 « Sicut enim corpus naturale est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus » (*S.T.*, 3ª, q. 49, a. 1).

69 « Omni baptizato communicatur Passio Christi ad remedium ac si ipse passus et motuus esset » (*S.T.*, 3ª, q. 69, a. 2).

les pieds : le corps humain est un. Ainsi l'Église du Christ : le chef a payé pour tous les membres [70].

Cette participation aux mérites du Christ dans sa passion se fait par une certaine configuration à ce mystère. Le Christ aurait pu nous appliquer directement sa rédemption, sans passer par cette configuration. Il a voulu nous associer à sa passion et à sa mort, et c'est précisément le baptême qui réalise cette configuration. Par le baptême, en effet, nous sommes mis en relation avec les effets salvifiques de la passion et de la mort du Christ, par une certaine imitation de ces mêmes mystères. Reproduction non seulement symbolique par le rite de l'immersion qui, nous rappelant directement la sépulture du Christ, nous invite indirectement à penser aux souffrances qui l'ont précédée, mais reproduction par communion intime à la passion elle-même et à la mort du Sauveur. Par le baptême, écrit saint Thomas, « nous mourons ensemble avec le Christ [71] »; nous sommes conformes à la passion du Christ; « nous sommes insérés dans la passion du Christ, comme une branche dans un arbre [72] »; « nous sommes baptisés à la ressemblance de la mort du Christ [73] »; « nous sommes régénérés en membre du Christ crucifié [74] ». Toutes ces expressions veulent nous faire comprendre que le baptisé souffre et meurt des souffrances et de la mort du Christ en croix, qu'il s'identifie en quelque sorte avec le Christ pendant ce mystère.

Toutefois il faut bien comprendre que cette configuration se réalisant dans l'ordre sacramentel [75], il ne s'agit pas d'une participation à la mort et aux souffrances sanglantes du Christ, mais d'une

[70] « Sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret redimeret se a peccato quod pedibus commisisset » (*S.T.*, 3ª, q. 49, a. 1, c.).

[71] « In baptismo commemoratur mors Christi inquantum homo Christo commoritur ut in novam vitam regeneretur » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 9, ad 5). Voir aussi : q. 79; a. 5, ad 1; q. 86, a. 4, ad 3.

[72] « Illi qui conformantur Christo quantum ad mortem in baptismo... si in nobis assumamus similitudinem mortis ejus, ut ei incorporemur sicut ramus qui inseritur plantæ; ut quasi nos in ipsa passione inseramur... scilicet similitudine complantati... » (*Ad Rom.*, ch. 6, lect. 1 (fin), n° 477).

[73] « Baptizati ad similitudinem mortis Christi » (*Ad Col.*, ch. 2, lect. 3 (milieu), n° 107).

[74] « Homo regeneratur in membrum Christi crucifixi » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3).

[75] « Ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei [Christo] configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter » (*S.T.*, 3ª, q. 49, a. 3, ad 2). Voir aussi : *In IV Sent.*, d. 4, q. 3, a. 3, sol. 3; *Ad Hebr.*, ch. 6, lect. 1 (milieu), n° 283.

participation à la mort du Christ en tant que ce mystère a été la mort du péché. En effet, la vie mortelle que le Christ a perdue sur la croix pouvait être considérée « comme une similitude du péché », bien qu'elle n'ait jamais connu le péché [76]. La perte de cette vie mortelle équivaut alors à la perte, c'est-à-dire à la mort du péché. Et c'est là précisément que s'insère la communion du baptisé à la mort du Christ. Mourant à ses propres péchés, il continue la mort du Christ à tous les péchés, ou plutôt le Christ, opérant en lui par la vertu de sa mort au péché la propre destruction de ses péchés, le rend intimement participant de ses souffrances et de sa mort. C'est là le sens de la mort du catéchumène au baptême : « Par le baptême l'homme est configuré à la passion et à la résurrection du Christ, en tant qu'il meurt au péché et commence une nouvelle vie dans la justice [77]. » Et surtout : « Dans le baptême l'homme participe totalement à la vertu de la passion du Christ, en tant que par l'eau et l'Esprit, il est mort avec le Christ au péché et régénéré dans le Christ pour une vie nouvelle [78]. » La communion à la passion et à la mort du Christ, telle qu'elle se réalise dans le baptême d'eau, est donc très profonde, bien qu'elle ne soit pas sanglante. Il y a réelle participation à la mort du Christ et d'une manière totale, si bien qu'on ne peut jamais être rebaptisé, le Christ n'étant mort qu'une fois [79].

[76] « Sicut igitur ejus [Christi] morti configuramur, inquantum peccato morimur, sic ipse mortuus est vita mortali, in qua erat similitudo peccati, licet non esset ibi peccatum. Ergo omnes qui baptizati sumus, mortui sumus peccato » (*Ad Rom.*, ch. 6, lect. 1 (milieu), n° 473). Voir *S.T.*, 3ª, q. 39, a. 1, où il parle aussi de la chair du Christ « Ad similitudinem carnis peccati ».

[77] « Per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi in quantum moritur peccato et incipit novam justitiæ vitam... » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 2, c.).

[78] « In baptismo homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christo commortuus peccato et in eo regeneratus ad novam vitam » (*S.T.*, 3ª, q. 86, a. 4, ad 3).

Voir aussi la même idée, mais exprimée moins directement, dans *Ad Col.*, ch. 2, lect. 3, n° 107 : « Baptizati ad similitudinem mortis Christi, ut sicut in ea destruxit peccatum ita et in baptismo »; *S.T.*, 3ª, q. 66, a. 9, ad 5.

[79] On perçoit dès lors la différence entre le baptême et la Pénitence. Dans le baptême tout vient de la mort du Christ : aucun acte personnel n'est matière du sacrement. Dans la Pénitence par contre, la confession, la satisfaction, la contrition, sont matière du sacrement, et diminuent d'autant, si l'on peut dire, l'efficacité propre de la passion. Le pénitent participe donc moins à ce mystère que le baptisé : on peut donc se confesser souvent; mais on ne peut recevoir le baptême qu'une fois. La non-réitérabilité du baptême repose autant sur la permanence du caractère que sur la participation spéciale à la passion et à la mort du Christ réalisée au baptême. Voir *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 4, sol. 3; 3, q. 66, a. 9, et aussi *Ad Hebr.*, ch. 6, lect. 1 (fin), n°ˢ 291-292.

Par contre, quand saint Thomas parle de la communion à la Passion telle qu'elle se réalise dans le martyre, ce n'est plus le mot « sacramentaliter » qu'il emploie, mais « realiter ». Le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ, en tant qu'il la représente « sacramentaliter » ; mais le baptême de sang conforme à la passion du Christ « realiter » et non par une représentation sacramentelle [80]. Cette même terminologie est reprise dans le *Commentaire de l'Épître aux Hébreux* [81]. Mais dans la Somme, le Docteur Angélique ne l'emploie pas et l'on peut comprendre alors par les nouvelles expressions utilisées, le sens qu'il lui donnait :

> La passion du Christ opère dans le baptême d'eau en tant qu'elle y est représentée comme en un symbole, et dans le baptême d'esprit et de pénitence par le mouvement du cœur qui se porte vers elle; mais elle opère dans le baptême de sang par l'identité des œuvres elles-mêmes [82].

Ainsi entre la participation à la passion du Christ telle qu'elle se réalise dans le baptême d'eau et celle obtenue au baptême de sang, il y a la différence qui sépare l'ordre sacramentel de l'ordre réel, entendue non pas en ce sens que l'ordre sacramentel ne serait pas réel (on vient de voir que le baptisé, parce que mourant à ses péchés participait réellement à la passion du Christ, mort dans sa chair à tous les péchés des hommes), mais en ce sens qu'il représente ce que l'autre imite sans symbole. Le baptême d'eau conforme au Christ souffrant, par la foi, le caractère, l'immersion [83] ; le baptême de sang, par la foi et « l'imitation de l'œuvre ». L'un unit à la Passion par l'intermédiaire de symboles, l'autre directement par imitation et reproduction : c'est évidemment la communion à la Passion la plus profonde et la plus intime qu'il soit possible de réaliser et c'est l'une des raisons pour lesquelles le baptême de sang l'emporte sur le baptême d'eau [84].

[80] « Baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, in quantum eam sacramentaliter repræsentat; baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repræsentatione... » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 3, a. 3, sol. 3).

[81] « Sicut ergo qui baptizatur conformatur morti Christi sacramentaliter, ita martyr realiter » (*Ad Hebr.*, ch. 6, lect. 1 (milieu), n° 283).

[82] « Passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ per quandam figuralem repræsentationem; in baptismo autem flaminis vel pœnitentiæ per quandam affectionem; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 12, c.).

[83] « Ille qui baptizatur configuratur passioni Christi per fidem ejus, quam habere in corde debet; et ideo non exigitur aliqua consignatio exterior, sed sufficit consignatio interior quæ est per characterem et consignatio ad passionem Christi in consepelitione aquæ » (*In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3).

[84] *S.T.*, 3ª, q. 66, a. 12, c.

La mort du Christ. — Il s'agit ici de la mort du Christ *in facto esse* et non *in fieri* comme précédemment. Saint Thomas distingue très nettement les effets de l'une et de l'autre. La mort considérée *in fieri* ne se distingue pas de la Passion et cause notre rédemption de la même manière qu'elle, c'est-à-dire dans l'ordre instrumental, méritoire et satisfactoire. Mais la mort considérée *in facto esse*, c'est-à-dire en tant que séparation déjà réalisée et non plus en train de se faire de l'âme et du corps, si elle conserve l'une de ces causalités, la causalité instrumentale, s'en voit attribuer une autre, la causalité exemplaire, que saint Thomas n'avait pas retenue pour la mort *in fieri* [85]. Puisque la mort, écrit-il — et il a précisé qu'il entend parler de la mort *in facto esse* — « est la privation de la vie, l'effet de la mort du Christ visera à écarter ce qui peut être contraire à notre salut : la mort de l'âme et la mort du corps [86] ». La mort du Christ apparaît ainsi comme cause exemplaire propre de la disparition de la mort corporelle à la fin des temps et comme cause exemplaire analogique de celle du péché présentement. C'est donc ce mystère du Christ qui agit dans la destruction du péché opérée au baptême et qui agit en plénitude : nous sommes purifiés de tous nos péchés par la mort du Christ.

La distinction proposée par saint Thomas entre la mort *in fieri* et la mort *in facto esse*, est utile pour connaître le mode exact de causalité propre à chacune. Mais saint Thomas lui-même, le plus souvent quand il parle de la mort du Christ, réunit ces deux aspects, c'est-à-dire qu'il parle autant de la mort *in fieri* que de la mort *in facto esse*. L'exemple le plus net est dans le *Compendium theologiæ* où le Docteur Angélique écrit que « la mort du Christ est cause de la rémission des péchés, et

[85] « De morte Christi dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quod est in fieri; alio modo secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquem passionem, vel naturalem vel violentam, tendit in mortem. Et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione Ipsius. Et ita, secundum honc modum, mors Christi est causa salutis nostræ, secundum illud quod de passione dictum est (q. 48). Sed in facto esse mors consideratur secundum quod jam facta est separatio animæ et corporis. Et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti, sed solum per modum efficentiæ » (3, q. 50, a. 6).

[86] « Consideratur autem proprie alicujus causæ effectus secundum similitudinem causæ. Unde quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ saluti, quæ quidem sunt mors animæ et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destruta in nobis et mors animæ quæ est per peccatum... et mors corporis, quæ consistit in separatione animæ... » (*S.T.*, 3ª, q. 50, a. 6).

dans l'ordre instrumental, et dans l'ordre exemplaire, et dans l'ordre méritoire [87] ». Comme on ne saurait attribuer à la mort *in fieri*, la causalité exemplaire, ni à la mort *in facto esse* la causalité méritoire, on est bien obligé de conclure qu'ici, saint Thomas envisage la mort du Christ sous son double aspect. C'est dans le même sens qu'il faut lire la fin de la lectio 3 du chapitre 4 du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* [88]. Nous pouvons dire également que beaucoup des textes que nous avons cités précédemment envisagent aussi la mort du Christ dans toute son amplitude, si bien que la communion à la mort du Christ, le « Commori Christo » réalisé au baptême, doit s'entendre d'une participation à la mort du Christ envisagée sous ses deux aspects. La satisfaction infinie de la mort du Christ *in fieri* et la causalité exemplaire unique de cette même mort *in facto esse*, se rejoignent pour purifier complètement l'âme du catéchumène : c'est le mystère de la mort totale du Christ qui se prolonge en lui.

La sépulture du Christ. — Ce mystère qui est un exemple et un stimulant pour mener une vie cachée en Dieu [89], est aussi cause de la destruction du péché en nous : « Par la sépulture du Christ nous sommes renouvelés, la mort et la corruption étant détruites [90]. » En effet, de même que la mort du Christ a agi instrumentalement pour notre salut, ainsi sa sépulture [91], et ce dernier mystère parachève l'œuvre commencée par le premier [92]. Aussi, trouvons-nous ces deux mystères associés : « Par la mort et la sépulture du Christ nous sommes libérés de la mort que nous avons encourue par le péché d'Adam [93] », et le baptême nous fait participer aux deux.

87 « Mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter, et meritoria... » (*Comp. theol.*, ch. 247).

88 « Dicendum est quod mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum meriti sed etiam per modum cujusdam efficentiæ. Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis ejus, ut Damascenus dicit, omnes actiones et passiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferæ, utpote ex virtute divinitatis provenientes. Sed quia effectus habet aliqualiter similitudinem causæ, mortem Christi qua exstincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam exstinctionis peccatorum nostrorum : resurrectionem ejus... »

89 *S.T.*, 3ª, q. 51, a. 1, c.

90 « Per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa » (*ibidem*, a. 2, ad 4).

91 « Sicut Christi mors efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et ejus sepultura » (*ibidem*, a. 1, ad 2).

92 « Si una die fuisset [Christus] sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem » (*S.T.*, 3ª, q. 66, a. 8, ad 1).

93 « Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte, quam incurrimus... » (*S.T.*, 3ª, q. 51, a. 2, ad 4)

La résurrection du Christ. — Le mystère du triomphe du Christ sur la mort occupe dans la régénération baptismale une place prépondérante. Tous les effets positifs de la justification sont, en effet, attribués à la résurrection, c'est-à-dire la nouvelle vie pour l'âme [94] et la glorification du corps à la fin des temps [95]. Et ceci en raison d'une causalité exemplaire qui se vérifie à la perfection dans ce mystère :

> C'est avec bonheur [écrit saint Thomas] que l'Apôtre attribue la rémission des péchés à la mort du Christ, et notre justification à sa Résurrection, car de même que le péché est déposé lorsqu'il est remis, de même le Christ en mourant a déposé sa vie mortelle, en laquelle on retrouve la similitude du péché. Mais lorsqu'on est justifié on acquiert une nouvelle vie : Ainsi le Christ en ressuscitant a conquis cette nouvelle vie glorieuse. Sa mort est donc cause de la rémission de nos péchés, et dans l'ordre instrumental, et dans l'ordre exemplaire, et dans l'ordre méritoire. Sa résurrection est cause de la nôtre seulement dans l'ordre instrumental, et dans l'ordre exemplaire [96].

Le même enseignement se retrouve avec autant de précision, quand le Docteur Angélique traite dans la *Somme théologique* de la causalité de la résurrection du Christ, vis-à-vis de notre corps et de notre âme :

> Au point de vue de l'efficience qui dépend de la vertu divine, la mort du Christ comme aussi sa Résurrection est d'une manière générale cause de la destruction de la mort tout autant que de la restauration de la vie; pourtant au point de vue de la causalité exemplaire, la mort du Christ étant la privation de la vie mortelle qu'il menait, est cause de la destruction de notre mort; par contre sa résurrection étant l'inauguration de sa vie immortelle est la cause de la restauration de notre vie [97].

Et pour l'âme :

> Deux choses concourent à la justification des âmes : la rémission de la faute et la nouveauté de la vie par la grâce. Au point de vue de la causalité efficiente qui se fait par la vertu divine, la passion du Christ et aussi sa résurrection, sont causes de la justification sous ses deux aspects. Mais au point de vue de la causalité exemplaire, la passion et

[94] *S.T.*, 3ª, q. 56, a. 2.
[95] *S.T.*, 3ª, q. 50, a. 1.
[96] « Pulchre autem apostolus peccatorum remissionem Christi attribuit morti, justificationem vero nostram resurrectioni; ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquis justificatur, novam vitam adipiscitur : Ita Christus resurgendo novitatem gloriæ consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, et meritoria » (*Comp. theol.*, ch. 247).
[97] « Secundum rationem efficentiæ, quæ dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitæ. Sed secundum rationem exemplaritatis, mors Christi per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ : resurrectio vero ejus per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ... » (*S.T.*, 3ª, q. 56, a. 1, ad 4).

> la mort du Christ sont la cause propre de la rémission de la faute; car c'est par la rémission de la faute que nous mourons au péché. Par contre la résurrection du Christ est la cause d'une vie nouvelle; car cette vie nouvelle nous la menons par la grâce ou la justice. Aussi saint Paul écrit-il aux Romains que le Christ a été livré à la mort pour enlever nos péchés; et il est ressuscité pour notre justification [98]...

Ainsi pour saint Thomas la résurrection du Christ est la cause exemplaire de notre justification positive actuelle et de notre résurrection corporelle à la fin des temps. Et quand on sait que dans l'économie actuelle, le baptême (*in re* ou *in voto*) est l'unique moyen de justification, il s'ensuit que tout ce que saint Thomas dit sur le rôle de la Résurrection dans la justification en général, s'applique nécessairement à la justification baptismale.

Il existe cependant quelques textes plus explicites et plus directs qui mettent en relation le baptême et la résurrection du Christ. C'est ainsi que commentant l'*Épître aux Colossiens*, arrivé au verset : « Consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis », saint Thomas écrit :

> Dans le baptême on découvre, d'une part, une figure de la mort du Christ et, d'autre part, une configuration à sa Résurrection. L'Apôtre dit donc « Consepulti » parce que la ressemblance à la mort du Christ est exprimée dans ce sacrement... Et de même que le Christ est ressuscité du tombeau, ainsi nous de nos péchés actuellement et de la corruption de la chair plus tard... Car celui qui croit à la Résurrection du Christ devient participant de cette Résurrection [99]...

Le baptême nous rend donc participants de la résurrection du Christ, tout comme il l'a fait de sa passion et de sa mort.

Ailleurs dans le *Commentaire de l'Épître de saint Paul aux Romains*, saint Thomas écrit que « nous sommes incorporés au Christ-Jésus, afin que par sa mort nous mourions au péché, et que par sa

[98] « In justificatione animarum duo concurrunt : scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato : resurrectio autem est causa novitatis vitæ, quæ est per gratiam seu justitiam. Et ideo Apostolus dicit (Rom. 4, 25) quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter justificationem nostram... » (*ibidem*, a. 2, ad 4).

[99] « Primo ostendit [Apostolus] quod in baptismo exhibetur figura mortis Christi; secundo quod in eo accipitur conformitas ad resurrectionem Christi... Dicit ergo « consepulti » quia in eo exprimitur similitudo mortis Christi... et sicut resurrexit de sepulchro, ita et nos a peccatis in re, et a corruptione carnis in spe... et credens hanc resurrectionem fit particeps hujus resurrectionis... » (*Ad Col.*, ch. 2, lect. 3 (milieu), n^os^ 106-108).

résurrection nous vivions en Dieu [100] ». Et encore : « Puisque vous avez été faits membres du corps du Christ, morts et enterrés ensemble avec lui..., vous êtes morts à la Loi [ancienne], elle ne vous oblige plus. Mais vous êtes soumis à la loi du Christ dans lequel vous êtes ressuscités pour une vie nouvelle [101]... » « Être incorporés au Christ-Jésus », « devenir membres de son corps » (autant d'expressions qui sont synonymes « d'être baptisés »), c'est donc communier à la mort du Christ qui détruit nos péchés, mais aussi à sa résurrection qui nous octroie une nouvelle vie.

Le mystère de la Résurrection exerce donc dans notre baptême une influence aussi considérable que celle attribuée à la passion et à la mort du Christ, entendue dans toute son amplitude. Il la doit à sa causalité exemplaire qui, bien que ne se vérifiant qu'analogiquement en ce qui concerne notre âme, est toute aussi parfaite que celle de la mort. D'un côté, destruction de la vie humaine du Christ, symbole et cause de la destruction du péché et de la mort; de l'autre, retour à la vie du Christ, symbole et cause du retour à la vie de nos âmes et plus tard de nos corps. La Résurrection toutefois le cède à la passion et à la mort du Christ dans l'ordre méritoire et satisfactoire, puisqu'après sa mort le Christ ne pouvait plus mériter. Cela n'empêche pas saint Thomas de donner d'ailleurs sa préférence, d'une certaine manière, au mystère de la Résurrection : « Potius est nunc commemorandus [justificationem] ex virtute Resurrectionis, quam ex infirmitate Passionis [102]. »

Quoi qu'il en soit de leur valeur respective, l'un et l'autre de ces mystères sont au centre de notre baptême : c'est en eux que s'accomplissent les effets essentiels de ce sacrement, à savoir la destruction du péché et l'infusion d'une nouvelle vie. Aussi, bien que dès le baptême du Christ, le baptême ait reçu pouvoir pour régénérer et dès lors ait été institué, néanmoins fallait-il attendre que le Christ ait réellement souffert et soit ressuscité, pour rendre obligatoire ce sacrement : « Et

100 Sur le verset : « Ita et vos existimate vos mortuos esse quidem peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro », saint Thomas écrit : « In Christo Jesu id est tamquam incorporati Christo Jesu, ut per Ejus mortem moriamur peccato et per Ejus resurrectionem vivamus Deo » (*Ad Rom.*, ch. 6, lect. 2 (fin), n° 491).

101 *Ad Rom.*, ch. 7, lect. 1 (fin), n° 527.

102 *Ad Rom.*, ch. 8, lect. 7 (début), n° 719. C'est ainsi que saint Thomas explique la particule « imo » dans le verset de saint Paul : « Christus Jesus qui mortuus est, imo qui et resurrexit... »

ideo oportuit Christum pati prius et resurgere quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus [103]. »

L'ASCENSION DU CHRIST. — Ce mystère qui est l'aboutissement de celui de l'Incarnation, puisque dès le début de sa conception le Christ a tendu vers le ciel, comme vers son lieu naturel [104], se trouve être par le fait même pour chacun de nous, le mystère du Christ qui achèvera l'œuvre de régénération commencée à l'Incarnation, et poursuivie au Baptême, à la Mort et à la Résurrection. Tout sera consommé quand les élus, par le mystère de l'ascension du Christ, monteront à leur tour là où le Christ triomphe déjà. C'est pour cela qu'il est monté le premier [105].

Néanmoins outre ces effets eschatologiques, le mystère de l'Ascension en a de plus immédiats que saint Thomas a signalés clairement dans son *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens.* Arrivé au verset : « Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus », il explique ainsi le « captivam duxit captivitatem » :

> Le genre humain était devenu captif, et les saints morts en état de charité et qui avaient mérité la gloire, étaient prisonniers du démon aux limbes... Le Christ a libéré tous ces captifs et les a emmenés au ciel avec lui.

C'est donc un premier sens que saint Thomas reconnaît à l'expression « captivam duxit captivitatem ». Mais il ajoute aussitôt :

> Il est certain que cette libération n'atteint pas seulement les morts mais aussi les vivants qui, prisonniers du péché en furent libérés, et devinrent serviteurs de la justice. Et ainsi d'une certaine manière le Christ les a conduits en captivité, non pour leur perte mais pour leur salut.

Tel est le deuxième sens que saint Thomas reconnaît à l'expression « captivam duxit captivitatem ». Sens assez différent, puisqu'il ne s'agit plus d'une libération des limbes pour passer dans la gloire du ciel, mais d'une libération du péché pour passer dans l'état de justice, qui est assimilé lui aussi à un esclavage mais dans le bon sens du mot [106].

103 *S.T.*, 3ª, q. 66, a. 2, c.

104 *Super Joan.*, ch. 3, lect. 2, p. 4, nº 466.

105 « Christus ascendens viam nobis præparavit ascendendi in cælum... Quia Ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput præcessit... et in hujus signum, animas sanctorum quas de inferno eduxerat, in cælum traduxit... » (*S.T.*, 3ª, q. 57, a. 6, c. et ad 2).

106 « Ascendens, inquam, sed non solus, quia captivam duxit captivitatem, eos scilicet, quos diabolus captiverat. Humanum enim genus captivatum erat, et sancti in charitate descendentes, qui meruerant gloriam, in captivitate diaboli detinebantur quasi captivi in Limbo... hanc ergo captivitatem Christus liberavit, et secus duxit in cælum...

Les vivants dont il est question dans ce passage, ce sont tous les hommes qui ont vécu après l'Ascension. Ce mystère du Christ leur fut appliqué, à la fois négativement — les liens du péché furent rompus — et positivement : « Non seulement les hommes furent libérés de la captivité du diable, et placés sous les ordres du Christ, mais des biens spirituels leur furent donnés, à savoir la grâce et la gloire [107]. »

Le mystère de l'Ascension appartient donc à la série des mystères qui jouent un rôle déterminé dans notre justification. Comme la mort du Christ, il détruit le péché en rompant les liens qui nous y rattachent; comme la Résurrection il nous confère une nouvelle vie. Pour ces deux raisons, il n'est pas étonnant que saint Thomas cite l'Ascension, au même titre que la mort et la résurrection du Christ, comme l'un des trois grands mystères auxquels le baptême nous fait participer [108]. A noter aussi que sa causalité se rattache à celle des mystères qui ont suivi la mort du Christ, c'est-à-dire qu'elle n'est pas méritoire, mais efficiente et exemplaire [109].

Ce cycle des mystères du Christ que nous venons de parcourir, depuis l'Incarnation jusqu'à l'Ascension, nous a montré comment le Christ nous a sauvés par son humanité sainte. C'est par elle, instrument éminent, que l'influx divin salvifique descend jusqu'à nous par l'intermédiaire des sacrements. Elle assure donc au Verbe un mode d'action tout à fait spécial dans la régénération de l'homme. Et c'est ce que souligne la formule employée par saint Thomas : « Filius est *per quem* fiat regeneratio [110]. »

Sed certe hoc non verificatur solum quantum ad jam mortuos, sed etiam quantum ad viventes, qui captivi tenebantur sub peccato quos, a peccato liberans, servos fecit justitiæ, ut dicitur (Rom. 6, 18); et sic quodammodo eos in captivitatem duxit, non ad perniciem sed ad salutem... »

107 « Non solum autem homines a diaboli captivitate eripuit, et suæ servituti subjecit, sed etiam eos spiritualibus bonis dotavit. Unde subditur : « dedit dona hominibus » scilicet gratiæ et gloriæ... » (*Ad Eph.*, ch. 4, lect. 3 (milieu), n° 206).

108 *S.T.*, 3ª, q. 57, a. 6, ad 1 qui renvoie à q. 56, a. 1, ad 3 et 4.

109 *In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, sol. 6, ad 2.

110 « Per quem quia per Filium; Gal. 4, 4 : « Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus » quia per adoptionem ad naturalem Filium sumus filii... » (*Super Matth.*, ch. 28 (fin), n° 2465).

Sans doute dans ce passage saint Thomas met en relation le « per quam fiat regeneratio » avec la filiation adoptive. Le Christ est dit être celui par qui est faite la régénération, parce qu'il fait de nous des fils adoptifs, à son image à Lui, Fils par nature. Et c'est bien là l'ultime raison de cette formule « per quem fiat regeneratio » attribuée au Christ : « Quia illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicujus, nisi per id quod est per naturam suam tale :

### c) *Le rôle du Père.*

Saint Thomas nous dit que le Père est celui « Cui fiat regeneratio ». Par cette expression le Docteur Angélique veut simplement dire que le Père est celui d'où la régénération prend sa source, le principe « a quo », comme il s'en explique à la fin du même paragraphe [111]. La raison fondamentale qui a conduit saint Thomas à présenter ainsi l'œuvre régénératrice du Père doit être cherchée dans la double mission du Fils et de l'Esprit-Saint. Nous avons vu le rôle joué par l'Esprit-Saint et les mystères du Christ, dans la régénération. Mais si l'un et l'autre sont envoyés par le Père, ou plutôt si le Père envoie son Fils, et le Père et le Fils conjointement l'Esprit-Saint, c'est bien au Père en dernière analyse qu'il faut attribuer notre régénération.

La mission du Saint-Esprit commune au Père et au Fils est bien mise en évidence, soit dans l'*Épître aux Galates* [112], soit dans l'*Épître à Tite* : c'est cette mission qui nous sanctifie [113]. Voici ce qu'écrit saint Thomas dans le *Commentaire de l'Épître aux Galates* :

> Quelqu'un peut-il donner l'Esprit-Saint ? Saint Augustin dit, en effet, dans le *De Trinitate* (ch. 15), qu'aucun mortel ne peut donner l'Esprit-Saint, pas même les Apôtres qui ne faisaient qu'imposer les mains... Comment alors saint Paul parlant de lui se présente comme quelqu'un ayant donné l'Esprit-Saint ? Je réponds en disant que dans le don de l'Esprit-Saint, on distingue une triple réalité : l'inhabitation du Saint-Esprit; le don de la grâce et de la charité avec les autres vertus; le

ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem » (*Ad Eph.*, ch. 1, lect. 1, n° 9). Mais cela ne supprime pas l'attribution au Christ du « per quem » en raison de la causalité instrumentale de son humanité sainte.

111 « Per baptismum fit regeneratio, et in regeneratione tria requiruntur. Primo, cui fiat; secundo, per quem; tertio, quo. Cui, scilicet Deo Patri... Per quem, quia per Filium... Quo, quia accepimus donum Spiritus Sancti... ideo oportuit fieri mentionem de Patre, Filio, et Spiritu Sancto. Et ista in baptismo Christi fuerunt, quia fuit Filius per quem, *Pater a quo*, et Spiritus Sanctus in Columba » (*Super Matth.*, ch. 28 (fin), n° 2465).

112 « In datione Spiritus Sancti tria per ordinem se habentia occurunt, scilicet Spiritus Sanctus inhabitans, donum gratiæ et caritatis cum cæteris habitibus, et sacramentum novæ legis cujus ministerio datur. Et sic potest ab aliquibus tripliciter dari : Ab aliquo enim datur sicut auctoritatem habente quantum ad tria prædicta, scilicet respectu Spiritus Sancti inhabitantis, respectu doni, et respectu sacramenti; et hoc modo Spiritus Sanctus datur a solo Patre et Filio, secundum quod ejus auctoritatem habent, non quidem dominii sed originis, quia ab utroque procedit... Sed quantum ad gratiam seu donum, et quantum ad sacramenta Spiritus Sanctus dat etiam se... Quantum vero ad sacramentum... potest dici quod sancti per ministerium sacramentorum dant Spiritum Sanctum... » (*Ad Gal.*, ch. 3, lect. 2 (fin), n° 127).

113 « [in baptismo] Spiritum dat Deus Pater « quem effundit in nos abunde » ut designet copiam gratiæ in baptismo; unde fit plena peccatorum remissio... Et propter diversa dona gratiarum... Hoc etiam datur per Christum Jesum. In Christo enim duas naturas invenimus et ad utramque pertinet quod Christus det Spiritum Sanctum » (*Ad Tit.*, ch. 3, lect. 1 (fin), n° 93).

> sacrement qui confère le don. Trois cas sont donc possibles : le don peut être fait par quelqu'un ayant autorité et sur le Saint-Esprit habitant l'âme du juste, et sur la grâce et sur le sacrement. C'est ainsi que l'Esprit-Saint est donné par le Père seul et par le Fils, selon l'autorité qu'ils ont sur lui, qui n'est pas de domination, mais d'origine, puisqu'il procède de l'un et de l'autre... Quant à la grâce, quant au sacrement, l'Esprit-Saint se donne lui-même... Quant aux sacrements... on peut dire que les saints en les administrant donnent le Saint-Esprit...

De même la propre mission du Fils seul est à l'origine du mystère de l'Incarnation : « Le Fils a été envoyé quand il a assumé la nature humaine. » Ou encore dans le même passage : « Le Père n'a pas envoyé son Fils comme un serviteur, parce que sa mission a été d'assumer une nature humaine, et non d'abandonner la majesté [114]. »

La première Personne de la très Sainte Trinité nous régénère donc par la double mission de son Fils et de l'Esprit-Saint : elle est le principe « a quo ». Les deux autres Personnes nous régénèrent en tant qu'envoyées : elles sont principes « per quem » et « quo ». Quels que soient ces modes et le rôle joué par chacune des Personnes dans notre régénération, la première des conditions requises pour la nativité est vérifiée : la renaissance est effectuée par un principe vivant, le plus vivant de tous, puisqu'il s'agit de la très Sainte Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit.

Toutefois, comme saint Thomas présente encore le baptême comme « une œuvre du Christ et de l'Église [115] », il est nécessaire avant d'aborder la deuxième note caractéristique de la nativité, de rechercher le rôle exact que joue l'Église dans notre régénération spirituelle.

### II. — Le rôle de l'Église.

Il faut, nous dit saint Thomas, qu'un instrument soit uni à la cause principale si l'on veut que la vertu de cette dernière pénètre jusqu'à lui. La cause principale dans notre justification, c'est Dieu; la cause méritoire, c'est la passion du Christ, et l'union du sacrement à cette cause principale et à cette cause méritoire se réalise par la foi de

[114] « ... Missus est per hoc, quod assumpsit naturam humanam... » et « Non misit [Pater] eum quasi ministrum, quia sua missio fuit assumptio carnis, non depositio majestatis » (*Ad Gal.*, ch. 4, lect. 2 (début), n° 202).

[115] « ... In operibus Christi et Ecclesiæ nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus... » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 4, c.).

l'Église : en elle, l'instrument qu'est le sacrement est relié à Dieu, cause principale, et le signe au signifié. Et le Docteur Angélique conclut que l'efficacité des sacrements repose donc sur trois choses : l'institution divine qui est la cause efficiente principale; la passion du Christ qui est la cause méritoire principale, et enfin la foi de l'Église, principe d'union de l'instrument à la cause principale [116].

Le rôle joué par la foi de l'Église dans la justification sacramentelle est donc irremplaçable. Sans cette foi il y a rupture entre Dieu et le sacrement, qui n'est plus qu'un rite magique. Avec elle, au contraire, il y a contact et l'action vivifiante de Dieu peut s'accomplir. Ce rôle de la foi de l'Église dans l'économie sacramentelle n'est pas celui d'une cause efficiente principale ou instrumentale, mais celui d'une véritable condition *sine qua non* : la justification est impossible sans elle.

Cette doctrine générale de saint Thomas sur tous les sacrements s'applique d'abord au baptême, puisqu'il est par excellence le sacrement de la justification. La foi de l'Église est donc requise dans le ministre, soit que lui-même soit croyant et alors sa foi est identique à celle de l'Église; soit qu'il soit incroyant et alors, voulant faire ce que fait l'Église, il devient encore l'organe de cette foi [117]. Cette foi de l'Église est requise aussi dans celui qui reçoit le baptême [118]. Soit que l'intéressé soit adulte : il doit alors poser un acte de foi personnel qui s'identifie avec la foi de l'Église (la « recta fides » dont parle saint Thomas n'est autre que la foi de l'Église). Soit qu'il soit encore un enfant : et alors c'est le parrain qui, en son nom, confesse la foi de l'Église [119]. C'est même dans ce dernier cas que le rôle de l'Église

116 « Instrumentum predicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causæ continuatur sacramentum per fidem Ecclesiæ, quæ et instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus est ex tribus : scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide Ecclesiæ sicut ex continuante instrumentum principali agenti » (*In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 3).

117 « Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministro » (*S.T.*, 3ª, q. 64, a. 9, ad 1).

118 « Duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti. Et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum... » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 8, c.).

119 « Sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit, ita non per seipsum sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem Ecclesiæ in

apparaît avec le plus d'évidence, puisque l'enfant est incapable par lui-même de poser le moindre acte et dépend complètement des autres [120]. Sa foi, tant du côté du ministre que de lui-même, est vraiment la foi de l'Église :

> « Aux petits enfants, dit saint Augustin, la mère Église prête les pieds des autres pour qu'ils viennent au baptême, le cœur des autres pour qu'ils croient, la langue des autres pour qu'ils affirment leur foi. » Ce n'est donc pas par un acte propre que les enfants croient, c'est par la foi de l'Église qui leur est communiquée — et c'est aussi par la puissance de cette foi qu'ils reçoivent la grâce et les vertus [121].

Dans toute cette économie, l'Église apparaît comme le milieu porteur de la foi qui permet aux principes vivifiants de régénérer le catéchumène. Rien d'étonnant dès lors si saint Thomas compare son rôle à celui d'une mère. Dans toute génération, écrit-il, il y a un père et une mère : dans la génération spirituelle le Père c'est Dieu, la mère c'est l'Église; l'un et l'autre entendus dans un sens métaphorique : « Aliquis renascitur filius Dei sicut Patris et Ecclesiæ sicut matris [122]. » Ce rôle de mère, ajoute-t-il ailleurs, peut être doublement interprété :

> Ou bien par mère il faut entendre celle par qui nous sommes engendrés, l'Église militante, ou bien celle de qui nous devenons les fils, l'Église triomphante... Ainsi donc nous sommes engendrés ici-bas par l'Église militante afin de parvenir à l'Église triomphante [123].

Le baptême apparaît donc tant du côté de Dieu, principe vivant par excellence, que du côté de l'Église autre principe vivant puisque corps mystique du Christ et mère des régénérés, comme réalisant pleinement la première des conditions exigées par la nativité [124].

persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum... » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 9, ad 3).

120 « Baptismus non habet efficaciam ex merito baptizantis, sed ex merito Christi, quod operatur in baptizato per fidem propriam in adultis, vel per fidem Ecclesiæ in pueris... » (*In IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, sol. 2).

121 « Sicut Augustinus dicit, « parvulis mater Ecclesia aliorum pedes accomodat ut veniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur. Et ita pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiæ, quæ eis communicatur. Et hujus fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes » (*S.T.*, 3ª, q. 69, a. 6, ad 3).

122 « Sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex patre et matre; ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris et Ecclesiæ sicut matris... » (*In IV Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, sol. 1).

123 « Primum quidem potest dupliciter intelligi, secundum quod hanc matrem possumus intelligere, vel illam per quam generamur, quæ est Ecclesia militans; vel illam matrem in cujus filios generamur, quæ est Ecclesia triumphans... Sic ergo generamur in presenti ecclesia militante, ut perveniamus ad triumphantem » (*Ad Gal.*, ch. 4, lect. 8 (milieu), n° 264).

124 A noter également que le baptême est administré par une personne vivante, qui tient la place du Christ : « homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et

## § 2. LE SUJET QUI NAÎT.

Le principe de notre régénération est donc un vivant. Il nous faut montrer maintenant que le rené sort de ce principe, puisque ce phénomène appartient à l'essence de la nativité. Un texte de saint Thomas sur la génération éternelle du Verbe peut nous aider à comprendre ce qu'est cette sortie :

> Selon la procession éternelle le Fils est de la substance du Père, et il sort de lui comme une Personne distincte; et cependant il est uni au Père à cause de l'indivision de la substance, parce que le Verbe est auprès de Dieu : il est donc clair que sont sauvegardés à leur manière les trois éléments que nous avons reconnus plus haut, comme étant de l'essence de la nativité [125].

C'est quelque chose de semblable qui se passe au baptême où non seulement la personne du baptisé, mais sa nature et la surnature qu'il reçoit, sont distinctes de Dieu. Sur le plan naturel en effet l'homme, personne et nature, est différent de Dieu. Créé par lui, il ne subsiste que par lui et par là diffère radicalement de son principe qui subsiste de lui-même. La surnature qui est concédée au moment du baptême respecte cet ordre naturel. Elle le répare, l'enrichit, mais ne le détruit pas car elle en a besoin pour subsister. En effet, l'organisme surnaturel appartenant à l'ordre accidentel exige comme tel un sujet d'inhésion. Dans le cas du baptême, c'est la personne qui sert ainsi de substratum : elle ne saurait être donc supprimée.

Sur le plan surnaturel, la nouvelle vie reçue, parce qu'elle est une certaine participation à la nature divine, laisserait supposer que la distinction entre Dieu et le régénéré n'existe plus. Certes, la participation à la vie divine crée entre nous et Dieu une union très intime, mais il n'en est pas moins vrai qu'il subsiste toujours une différence essentielle, à savoir que Dieu existe de lui-même, tandis que nous existons dans une continuelle dépendance de lui. Il y a un abîme entre la vie divine incréée et la participation créée à la vie de Dieu.

vicem ejus gerens » (*S.T.*, 3ª, q. 67, a. 6). Elle exerce donc une causalité instrumentale secondaire (voir page 79*), mais réelle, et c'est une nouvelle raison pour affirmer que le baptême réalise la première des conditions de la nativité.

125 « Secundum processionem æternam, Filius est de substantia Patris et exit ab Eo in personam distinctam; et tamen est conjunctus Patri propter indivisionem substantiæ, quia Verbum apud Deum est; unde patet quod salvantur suo modo tria illa quæ dicebantur supra, esse de ratione nativitatis... » (*In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 4, sol. 1).

Ainsi, soit au plan naturel, substratum de la grâce baptismale, soit au plan surnaturel lui-même, le baptisé se présente comme distinct de Dieu. Et c'est cette distinction qui permet de le considérer comme sortant de Dieu, tout comme dans la génération éternelle, une autre distinction permet de considérer le Verbe comme sortant du Père.

## § 3. L'UNION ENTRE LE BAPTISÉ ET LE PRINCIPE RÉGÉNÉRATEUR.

Pour achever l'étude de la nativité baptismale, un troisième point reste à préciser. Dans toute génération le principe générateur et l'engendré sont unis, en ce sens que l'un est dans l'autre, au moins pour un temps : l'enfant est dans le sein de sa mère, le Christ le fut dans celui de Marie, le Verbe est en Dieu. Qu'en est-il pour nous lors du baptême ?

Nous ne sommes pas engendrés en Dieu comme le Verbe l'est dans le sein du Père, par une procession interne. Notre venue à la vie spirituelle est bien causée par un principe vivant mais qui se comporte à notre égard comme un principe séparé : nous ne sommes pas engendrés de Dieu « dans l'indivision de la substance », mais par Dieu. La manière dont saint Thomas explique le verset de saint Paul, « Misit Deus Filium suum factum ex muliere », peut nous aider à comprendre ce point :

> L'Apôtre aurait pu dire « natus ex muliere »; cependant c'est « factum » et non « natus » qu'il emploie : naître, en effet, pour quelque chose, c'est être produit non seulement à partir d'un principe conjoint, mais aussi être fait à partir d'un principe séparé... Double est le principe de la génération humaine. D'une part, un principe matériel, qui dans le cas du Christ se comporte en principe conjoint, puisqu'il a puisé dans la Vierge la matière de son corps. Vis-à-vis de ce principe le Christ peut être dit « né de la femme »... D'autre part, un principe actif, qui dans le cas du Christ également se comporte en principe séparé, puisque c'est la vertu de l'Esprit-Saint qui a formé son corps; et vis-à-vis de ce deuxième principe le Christ n'est pas dit « natus ex muliere » mais « factus » puisque le Saint-Esprit agit séparément [126].

[126] « Licet autem posset dici «Natus ex muliere » signanter tamen dicit « Factum » et non « natum ». Nasci enim aliquid est ipsum produci non solum ex principio conjuncto, sed fieri etiam ex principio separato... principium autem humanæ generationis est duplex, scilicet materiale : et quantum ad hoc Christus processit ex principio conjuncto quia materiam sui corporis sumpsit ex virgine. Unde secundum hoc dicitur nasci de ea... Aliud est principium activum, quod quidem in Christo, quantum ad hoc quod principium habuit, id est quantum ad formationem corporis, non fuit conjunctum sed separatum, quia virtus Spiritus Sancti formavit illud. Et quantum ad hoc non dicitur « Natus ex muliere », sed « Factus » quasi ex principio exteriori... » (*Ad Gal.*, ch. 4, lect. 2 (fin), n° 207).

De même que la troisième Personne de la très Sainte Trinité a été principe extérieur séparé, dans la formation de la sainte humanité du Christ, ainsi faut-il concevoir l'action de la très Sainte Trinité dans la formation de notre être surnaturel. Pour naître de Dieu il faudrait être le Verbe. Dans le baptême nous sommes sous l'influence de Dieu, cause première de tout ce qui est produit dans le monde, mais cette influence reste extérieure; elle ne se traduit pas par une union intime telle qu'on l'observe par exemple entre la mère et l'enfant dans la génération naturelle, ou surtout entre le Père et le Fils dans la génération éternelle. Envisagée sous cet angle, la nativité baptismale ne saurait donc plus être appelée une nativité.

Cependant, vis-à-vis du Christ incarné, le problème n'est plus le même. Déjà, ce que le paragraphe précédent nous a révélé de l'action vivifiante de ses mystères nous permettrait de conclure que, d'une certaine manière, nous entrons en lui au moins pour un temps, puisque notre régénération se fait par une participation à sa mort et à sa résurrection. Il y était question de « commori »; de « compati »; de « consepulti ». Ailleurs nous lisons également « qu'à tout baptisé, la passion du Christ est communiquée comme un remède, comme si lui-même avait souffert et était mort [127] ». Tout cela fait penser à une communion aux mystères du Christ par l'intérieur : lui et nous à ce moment-là ne faisons plus qu'un. Nous mourons, nous ressuscitons en lui et par lui.

Mais au-delà de ses mystères, c'est au Christ même que nous sommes joints. Quelques textes de saint Thomas affirment, en effet, que par le baptême nous devenons membres du Christ [128]. Or il n'y a pas moyen de devenir membre d'un corps sans lui être joint d'une manière ou d'une autre. Cela est si vrai que dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains,* saint Thomas fixe cette communion comme condition indispensable de la venue de l'Esprit-Saint :

> L'Esprit n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ-Jésus. De même, en effet, que l'esprit naturel ne parvient pas à un membre qui

127 « Omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset... » (*S.T.*, 3ª, q. 69, a. 2).

128 « Baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis, et fit membrum Christi » (3, q. 62, a. 2, c.). Voir aussi : *S.T.*, 3ª, q. 68, a. 1; *In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3.

> n'est pas en connexion avec la tête, ainsi l'Esprit-Saint ne parvient pas à un homme qui n'est pas réuni à la tête qu'est le Christ [129].

C'est d'ailleurs sur cette union qu'est fondée toute la doctrine du corps mystique et toute l'économie de la distribution de la grâce. Évidemment il ne faut pas concevoir cette jonction au Christ d'une manière matérielle. C'est ce qu'enseigne saint Thomas quand il dit que par le baptême « Homo quodammodo conjungitur et incorporatur Christo [130] » : ce « quodammodo » laisse entendre que notre union au Christ pour réelle qu'elle soit, n'en est pas moins dans un ordre à part, ordre qui appartient au mystère même de la nature du corps mystique.

Un dernier point reste à préciser : quel est l'élément physique qui réalise l'union ?

Il est évident que la grâce unit au Christ. C'est ainsi que tous les hommes, tant à l'époque préabrahamique, qu'à l'époque de la circoncision pour les Juifs, étaient unis au Christ à venir par la foi et par la grâce. Ils devenaient ses membres et appartenaient déjà au Nouveau Testament [131]. Dans le baptême, ce principe d'union subsiste, puisque la foi et la grâce s'y retrouvent, plus abondantes même que dans les justifications précédentes, mais il est accompagné d'un autre principe d'union, le caractère : « Le baptême imprime un caractère qui nous incorpore au Christ [132]. » On pourrait alors se demander quel est des deux, grâce ou caractère, celui qui réalise l'union formellement ? Saint Thomas ne le dit pas explicitement; cependant, puisque la présence du seul caractère dans l'âme sans la grâce (cas du baptême valide mais non fructueux) unit au Christ d'une manière non vitale, puisque le baptisé ressemble à un « mort-né spirituel », et qu'à l'opposé la grâce sans le caractère (baptême de désir) unit vitalement au Christ, il est bien clair que l'élément formel de l'union au Christ, demeure la grâce. Le caractère ne rend que plus étroit le contact, et c'est la raison

129 « ... Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Jesu. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo conjunctus... » (*Ad Rom.*, ch. 8, lect. 1 (milieu), n° 605).

130 *Contra Gentiles*, 4, ch. 55, n° 26.

131 « Numquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 1, ad 1). Et pour l'appartenance au Nouveau Testament : 1ª-2ᵉ, q. 106, a. 1, ad 3; 1ª-2ᵉ, q. 107, a. 1, ad 2.

132 « ... Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi non autem circumcisio, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo... » (*S.T.*, 3ª, q. 70, a. 4, c.).

pour laquelle le baptême, plus que n'importe quelle justification, est le sacrement de notre entrée dans le Christ.

Lors du baptême nous sommes donc joints au Christ et son activité vivifiante peut alors s'exercer à la manière d'une cause conjointe, quoique dans un ordre à part. Envisagé sous cet angle, le baptême est donc bien une nativité, puisque la dernière des conditions en est réalisée.

## *B. Comparaison entre la nativité naturelle et la nativité baptismale.*

Il nous reste maintenant à comparer la nativité spirituelle avec la nativité charnelle. Les principes essentiels sont les mêmes, nous l'avons vu, mais de même qu'en Dieu, la nativité qui se vérifie parfaitement revêt un mode spécial [133], ainsi dans le baptême devons-nous chercher les ressemblances et les différences.

### § 1. LES RESSEMBLANCES.

Le facteur principal de ressemblance, valable tant pour le baptême des adultes que pour celui des enfants, est le suivant : l'une et l'autre nativité sont à la fois « atemporelle » et « temporelle ».

Si la génération naturelle considérée dans son essence intime est atemporelle, puisque le moment précis où la nouvelle forme arrive coïncide avec celui où l'ancienne est expulsée [134], de telle sorte qu'il ne peut y avoir qu'une priorité de nature et non de temps, cependant les phases qui la suivent groupent un certain nombre de phénomènes qui donnent à la génération naturelle un aspect particulier et qui, tout au moins, la fixent dans le temps : sous cet aspect elle est temporelle. Déjà la scolastique avait remarqué ce processus et trouvé deux termes pour en désigner les deux phases les plus importantes. Elle parlait de naissance « in utero » et de naissance « ex utero » ou plus simplement de « conception » et de « naissance [135] ».

133 *In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 4, sol. 1.

134 « In instanti est introductio formæ substantialis in materiam et in eodem instanti expusio alterius formæ » (*In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, sol. 3).

135 « Oportet præexistere ad baptismum nativitatem in utero, qua infunditur anima, et nativitatem ex utero, qua nascitur corpus... » (*In IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1, sol. 1). Voir *In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 6.

Pour le baptême, nous remarquons une situation analogue. La génération baptismale atemporelle dans son essence, puisqu'elle est toujours faite « in instanti » — l'infusion de la grâce, en effet, n'admet pas de succession de temps, — se déploie néanmoins dans le temps, parce que la nouvelle vie reçue est susceptible d'accroissement, et dès lors imite à sa façon la longue formation du fœtus. Dans un texte des Sentences, saint Thomas considère la confirmation comme la naissance « ex utero »; le baptisé serait resté dans le sein de l'Église jusqu'à cette époque et la confirmation faisant de lui un adulte spirituel provoque sa véritable naissance [136].

Également, on retrouve dans la régénération spirituelle certains éléments qui, sans faire partie de l'essence de la génération naturelle, lui sont cependant intimement liés :

> La génération spirituelle dont le baptême est l'instrument a quelque analogie avec la génération charnelle : « Comme des enfants nouvellement nés, dit saint Pierre, désirez ardemment le pur lait spirituel. » Or, dans la génération charnelle le nouveau-né a un besoin manifeste et d'une nourrice et d'un éducateur. Pareillement dans la génération spirituelle, le néophyte a besoin que quelqu'un se charge de l'élever et de lui apprendre les choses de la foi et de la vie chrétienne. Quelqu'un devra donc recevoir le baptisé au sortir de la piscine sacrée afin de l'instruire et de le protéger [137]...

Une similitude entre les deux nativités est observée aussi par saint Thomas, en ce qui regarde le processus suivi par les principes générateurs au cours de leur activité. La génération corporelle se fait à l'aide de la semence charnelle déposée dans le lieu propre de la génération; et cette semence, quoique minime par la quantité, contient tout le corps en puissance. Quant à la génération spirituelle, elle se fait par l'intermédiaire de la semence spirituelle déposée elle aussi dans le lieu propre de la génération, qui se trouve être alors l'esprit ou le cœur de l'homme, car c'est par une rénovation de l'esprit que nous devenons

136 « Duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo; et huic nativitati similatur generatio per baptismum, in quo regeneratur aliquis adhuc quasi fovendus intra uterum Ecclesiæ. Secunda est nativitas ex utero, quando jam id quod natum erat in utero, tantum roboratum est quod potest sine periculo exponi exterioribus quæ nata sunt corrumpere; et huic similatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi... » (*In IV Sent.*, d. 42, q. 1, a. 2, ad 1).

137 *S.T.*, 3ª, q. 67, a. 7, c.

fils de Dieu. Cette semence spirituelle (la grâce de l'Esprit-Saint) contient en puissance toute la perfection de la béatitude [138].

Enfin, quant aux enfants seuls, saint Thomas remarque un autre point de ressemblance. De même que les enfants dans le sein de leur mère dépendent complètement de celle-ci pour leur subsistance, ainsi les enfants amenés au baptême et placés comme dans le sein de l'Église, sont sauvés par elle et uniquement par elle, puisque par eux-mêmes ils ne peuvent rien faire. Dans l'une et l'autre nativité il y a donc dépendance étroite vis-à-vis de l'un des principes générateurs [139].

## § 2. LES DIFFÉRENCES.

Quelques facteurs de dissemblance existent cependant. Le premier porte sur le principe même de la génération qui est simple et non pas double comme dans la génération naturelle : c'est le moins net. Le second porte sur l'union au principe générateur qui ne cesse pas, alors que dans toute naissance naturelle, il y a tôt ou tard solution de continuité : ce facteur est plus net. Le troisième enfin réside dans le fait que le baptisé lui-même coopère à sa renaissance, ce qui évidemment est impossible dans le cas de la génération naturelle : c'est le plus net.

Dans le baptême, le principe générateur est unique : c'est Dieu et plus spécialement le Christ dans ses mystères. Sans doute le rôle de l'Église est bien précisé et s'apparente, en tant que condition *sine qua non*, au rôle que l'on croyait joué au temps de saint Thomas par la mère dans la génération. Mais entre le Christ et l'Église, la différence n'est pas si nette qu'entre le principe actif et le principe passif dans la génération naturelle. L'Église est le Corps mystique du Christ et avec lui elle forme le Christ-Total. Il n'y a pas de confusion de personnes,

138 « Dicit Apostolus : « Misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra » quia duplex est generatio : Una carnalis quæ fit per semen carnale missum in loco generationis : Quod quidem semen, licet sit quantitate parvum, tamen virtute continet totum. Alia est spiritualis quæ fit per semen spirituale transmissum in locum spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti... » (*Ad Gal.*, ch. 4, lect. 3 (milieu), n° 214).

139 « Regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, quodammodo similis est nativitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis uteris constituti, non per seipsos nutrimentum accipiunt sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri, non habentes usum rationis quasi in utero matris constituti, non per seipsos sed per actum Ecclesiæ salutem suscipiunt » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 9, ad 1).

ce qui entraînerait l'attribution au Christ de tous les péchés des hommes, et l'attribution aux hommes de tous les attributs divins, mais il y a cependant union très intime, si intime qu'il faut dépasser le terme d'union morale et parler d'union mystique [140]. C'est cette union mystérieuse que saint Thomas signale quand il écrit que « l'Église tout entière, Corps mystique du Christ, est tenue pour une seule personne avec sa tête qui est le Christ [141] », et qui nous permet de ne voir dans la source de notre régénération qu'un unique principe : le Christ-Total.

Dans un autre domaine, on observe une différence encore plus sensible. Nous avons vu que dans toute génération charnelle, l'engendré après être resté fixé un certain temps au principe générateur, s'en détache. Dans la vie spirituelle, c'est exactement le contraire : il n'y a jamais solution de continuité. La raison est à chercher dans ce fait que le baptisé étant devenu membre du Christ, participant de sa vie, il ne peut plus désormais se passer du Christ dont il reçoit pensées et vouloirs :

> Par le baptême nous renaissons à la vie spirituelle, vie qui appartient en propre aux fidèles du Christ : « Ce que je vis maintenant dans la chair, dit l'Apôtre aux Galates, je le vis dans la foi au Fils de Dieu. » Mais ne vivent que les membres qui sont unis à la tête, d'où ils reçoivent le sens et le mouvement. Il est donc nécessaire que le baptême nous incorpore au Christ et nous fasse ses membres. Comme de la tête naturelle dérivent dans les membres le sens et le mouvement, ainsi, de cette tête spirituelle qui est le Christ, dérivent dans ses membres un sens spirituel, la connaissance de la vérité, et un mouvement spirituel, l'impulsion de la grâce... ainsi le Christ illumine les baptisés pour qu'ils connaissent la vérité et, en les pénétrant de sa grâce, il les féconde de la fécondité d'où naissent les bonnes actions [142].

Comme on le voit, à l'opposé de l'enfant qui une fois parvenu à un certain stade peut se suffire à lui-même et continuer à vivre même

[140] C'est le terme même de l'encyclique *Mystici Corporis* (*A.A.S.*, t. 35, [1943], p. 193).

[141] « Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia quæ est mysticum corpus Christi computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus » (*S.T.*, 3ª, q. 49, a. 1, c.).

[142] « Per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam quæ est propria fidelium Christi... Vita autem non est nisi membrorum capiti untorum, a quo motum et sensum accipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiam instinctum... et ideo consequens est quod baptizati illuminantur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundantur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem » (*S.T.*, 3ª, q. 69, a. 5, c.).

après la mort de ses parents, le baptisé dépend toujours du Christ. Son union avec lui tend à s'affermir de plus en plus, au fur et à mesure que son amour progresse, puisque c'est la charité qui est l'élément formel de notre union au Christ. Et cette montée dans l'amour étant la loi même de la vie surnaturelle, il s'ensuit que la nativité spirituelle est orientée dès le début, dans une direction diamétralement opposée à celle suivie par la nativité charnelle qui tend au contraire au détachement, à la rupture.

Et c'est bien cette orientation, absolument opposée, des deux nativités, qui constitue l'une de leurs plus grandes différences. Dans la première, l'individu n'adhère au principe générateur que pour un temps et parce qu'il en a besoin, mais n'aspire qu'à la séparation qui lui permettra de s'épanouir pleinement dans une personnalité libérée de toute entrave; dans la seconde, au contraire, si le catéchumène adhère au principe générateur c'est non seulement parce qu'il en a besoin dès le début, mais aussi parce qu'il sait que c'est dans cette union et en elle seule que s'épanouira sa nouvelle vie.

Cependant le trait le plus neuf, le plus caractéristique de la nativité baptismale apparaît dans le rôle joué par le baptisé adulte dans sa propre régénération. Cette coopération se situe à un double plan : celui de la validité et celui de la fructuosité.

Pour la validité il est demandé au catéchumène d'avoir l'intention de recevoir le baptême [143]. Un catéchumène qui serait plongé de force dans l'eau, entièrement réfractaire à la réception du sacrement, ne serait pas baptisé [144]. Sans doute l'intention de recevoir le sacrement ne cause-t-elle pas, au sens propre, la régénération. Elle n'est qu'une cause « per accidens » « sicut removens prohibens [145] », mais comme telle elle est irremplaçable.

La raison fondamentale de cette participation du catéchumène à sa propre régénération doit être cherchée dans la nature même du

143 « In adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur, et contritio sive devotio ad percipiendam rem sacramenti, et intensio vel voluntas ad recipiendum sacramentum... » (*In IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3). Voir *ibidem*, a. 3, sol. 1, ad 3.

144 « ... Cum aliquis reclamans immergitur violenter, tunc talis nec sacramentum suscipit, nec rem sacramenti... » (*ibidem*, a. 2, sol. 3).

145 « In sacramentis quædam non requirunt actum ejus qui sanctificatur quantum ad substantiam sacramenti, nisi per accidens, sicut removens prohibens; sicut patet in baptismo et confirmatione... » (*In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1). Voir *ibidem*, d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 3.

baptême qui est une mort et une résurrection, réalisées dans un être libre:

> Celui qui est baptisé meurt à son ancienne vie de péché et entre dans une vie nouvelle... Or, d'après saint Augustin, celui qui dispose de son libre arbitre ne peut ainsi mourir sans une volonté qui regrette le passé; de même ne peut-il sans une volonté qui tende vers elle entrer dans la vie nouvelle, dans cette vie dont le principe est la réception même du sacrement. Par conséquent, il est requis de la part du baptisé qu'il ait la volonté ou l'intention de recevoir le baptême [146].

C'est donc parce que le baptême est une rupture avec le passé et un engagement vers l'avenir qu'il réclame un acte humain, c'est-à-dire accompli avec intention : le baptisé, parce que homme, veut mourir au péché et ressusciter à la nouvelle vie.

Dans les Sentences, saint Thomas signale encore une autre raison : « Dans le baptême il se fait un certain mariage spirituel de l'âme avec Dieu; et comme dans les épousailles le consentement est requis, ainsi dans le baptême [147]. »

La fructuosité du baptême dépend et de la foi et du repentir du baptisé.

Le catéchumène prépare sa renaissance par une étude rudimentaire des principales vérités de la religion, étude qu'il complétera ensuite [148]. C'est cette première science des choses de Dieu qui lui permet, avec l'aide de la grâce, de produire l'acte de foi, la « recta fides » nécessaire, nous dit saint Thomas, pour la réception fructueuse du baptême [149]. Il y a, en effet, deux choses dans ce sacrement : le caractère et la grâce. Pour l'acquisition du premier, la foi n'est pas exigée, pourvu que soit

146 « Per baptismum aliquis moritur veteri vitæ peccati et incipit quamdam vitæ novitatem... Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitæ, requiritur, secundum Augustinum, in habente usum liberi arbitrii voluntas qua eum veteris vitæ pæniteat; ita requiritur voluntas qua intendat vitæ novitatem, cujus principium est ipsa susceptio sacramenti. Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio, suscipiendi sacramentum » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 7, c.).

147 « In baptismo fit quoddam spirituale connubium animæ ad Deum. Sed in conjugio requiritur consensus. Ergo et in baptismo » (*In IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 2, q[1ª] 3, *sed contra* 1).

148 « In doctrina fidei quædam dicuntur quæ sunt fidei communia rudimenta ad quæ credenda explicite omnes tenentur, sicut est fides Trinitatis, et Incarnationis, et Passionis, et Divini judicii, et Providentiæ Dei de factis hominum; et talis instructio catechismum dicitur : de aliis autem debet instrui post baptismum temporis processu » (*In IV Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, sol. 1).

149 « Duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti. Et hoc modo *recta fides* ex necessitate requiritur ad baptismum... » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 8, c.).

sauvegardé tout ce qui est nécessaire à la validité du sacrement. Mais pour l'acquisition de la grâce, la foi est requise; et quand il s'agit d'un adulte, la foi personnelle. Saint Thomas en donne la raison en citant la phrase de saint Paul : « Justitia Dei est per fidem Jesu Christi. » Ainsi le catéchumène est appelé, au moment même de sa renaissance, à poser un acte qui, informé par la grâce actuelle, rend possible la réception fructueuse du sacrement. Il n'agit bien entendu là encore que comme condition *sine qua non*, et non comme cause; mais son acte rend possible l'activité régénératrice de Dieu. L'enfant, lui, ne pouvant pas poser cet acte personnel, c'est la foi de l'Église qui le remplace comme nous l'avons vu [150]. Sa régénération se rapproche donc sur ce point de la génération naturelle.

Pour la fructuosité du baptême, le regret des fautes est requis également. Il n'est pas demandé au catéchumène de se confesser extérieurement, mais seulement intérieurement, c'est-à-dire devant Dieu seul [151]. S'il ne regrette pas ses fautes graves, il n'est pas dans les dispositions voulues pour recevoir la grâce [152].

Enfin, il faut noter que les propres dispositions avec lesquelles s'approche du baptême le catéchumène, ouvrent son âme à une plus ou moins grande réceptivité de la grâce, en sorte que la richesse de sa renaissance dépend en partie de lui [153]. De deux êtres qui s'approchent du même feu, nous dit saint Thomas, c'est celui qui s'en approche davantage qui en reçoit le plus de chaleur. Ainsi en est-il pour la grâce : de deux catéchumènes, c'est celui qui se prépare le mieux qui en recevra le plus. Il n'est pas cause au sens philosophique du mot, mais simplement « dispositio materialis », c'est-à-dire que sa façon d'être à ce moment-là permettra à la grâce de Dieu de venir plus ou moins

150 *In IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, sol. 2.

151 « Duplex est confessio peccatorum. Una quidem interior, quæ fit Deo. Et talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo, peccata sua recogitans, de eis doleat... Alia vero est confessio peccatorum exterior, quæ fit sacerdoti. Et talis confessio non requiritur ante baptismum » (*S.T.*, 3ª, q. 68, a. 6, c.).

152 « Quatuor modis aliquis dicitur fictus : uno modo, ille qui non credit... Quarto, per hoc quod aliquis *indevote* accedit... » (*S.T.*, 3ª, q. 69, a. 9).

153 « Quia omnes pueri æqualiter se habent ad baptismum, quia non in fide propria sed in fide Ecclesiæ baptizantur, omnes æqualem effectum percipiunt in baptismo. Adulti vero qui per propriam fidem ad baptismum accedunt, non æqualiter se habent ad baptismum; quidam enim cum majori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt. Et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt... » (*S.T.*, 3ª, q. 69, a. 8, c.).

abondamment en lui [154]; et c'est précisément parce que cette condition ne peut se vérifier dans les enfants que saint Thomas pense qu'ils reçoivent tous la grâce à égalité.

Comme on le voit, soit par rapport à l'intention, soit par rapport à la foi et à la contrition, le catéchumène est appelé à jouer un rôle irremplaçable dans sa propre renaissance. Et c'est ce point-là surtout qui donne à la nativité baptismale son originalité propre. En effet, plus que par la quasi-unité de principe, plus que par l'union permanente et de plus en plus intime avec le principe générateur, union qui ne regarde pas la nativité comme telle, mais bien plutôt les suites de la nativité baptismale, c'est par la participation personnelle et irremplaçable du catéchumène non seulement avant ou après, mais au moment même où le sacrement est conféré, que le baptême prend sa physionomie à part.

Cette étude de la nativité baptismale nous a permis de découvrir la place centrale que le Christ occupe dans notre baptême. Constitué seul Sauveur du genre humain, c'est par ce sacrement qu'il actualise en chacun de nous ce qu'il a déjà opéré au cours de sa vie mortelle.

Il ne se contente pas de nous appliquer globalement ce qu'il a obtenu, mais pour notre instruction il nous fait communier à quelques-uns de ses mystères : à sa circoncision, à son baptême, à sa passion, à sa mort, à sa sépulture, à sa résurrection, à son ascension, détaillant par là bien mieux toutes les richesses de sa rédemption. Cette participation atteint son maximum dans les deux plus grands mystères du Christ : la Mort et la Résurrection. Le baptisé est littéralement plongé, immergé dans la mort du Christ, mais pour ressusciter aussitôt avec lui. Tout le sens de sa vie lui apparaît alors : mort au péché et vie nouvelle dans le Christ.

Cette communion enfin, n'est pas impersonnelle : elle réclame de notre part intelligence et amour. Au moment même où le catéchumène reçoit le baptême, c'est-à-dire au moment même où il entre dans le mystère du Christ, il sait la portée du geste qu'il accomplit, et il aime en conséquence. Même dans le cas de l'enfant, la foi et l'amour de

154 « Devotio baptizati non additur quasi concausa, ut efficienter agat ad gratiæ receptionem; sed additur quasi dispositio materialis et ideo secundum diversitatem ipsius participatur baptismi effectus » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 1).

l'Église suppléent, et une fois devenu grand il peut réaliser ce qu'elle a fait en son nom. Toutefois, il faut bien remarquer que même quand l'adulte croit et aime, c'est par une grâce spéciale du Christ, puisqu'il s'agit d'un acte surnaturel.

Ainsi, de tous les points de vue où l'on se place, c'est bien le Christ qui, dans la doctrine de saint Thomas, est au centre de notre nativité baptismale.

---

## II. - LE BAPTÊME, FILIATION DIVINE.

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes surtout attachés à rechercher la cause efficiente de la renaissance baptismale. Le chapitre présent voudrait étudier le terme même auquel elle aboutit, terme qu'il est nécessaire de connaître, car c'est lui qui nous permettra de savoir si la régénération du baptême n'est qu'une simple nativité ou, au contraire, une filiation, c'est-à-dire une génération au sens plénier du mot.

Pour répondre à cette question, l'œuvre de saint Thomas offre deux possibilités : d'une part, un certain nombre de textes étudient la ressemblance qui s'établit entre Dieu et le régénéré, ressemblance qui permet de considérer ce dernier comme un fils de Dieu; d'autre part, quelques autres textes envisagent ce même problème par rapport au Christ, dont la filiation éternelle sert de modèle à notre filiation adoptive, et auquel nous sommes configurés par le caractère.

Nous envisagerons donc en deux paragraphes distincts et notre ressemblance avec Dieu et notre ressemblance avec le Christ.

### *A. Notre ressemblance avec Dieu.*

Saint Thomas a abordé ce problème à propos de la création de l'homme [1]. Après avoir consacré trois questions à la création en général (création de l'âme, production du corps, formation de la première femme), il en vient à rechercher le but poursuivi par Dieu et qui est le suivant : « L'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu [2]. »

1 *S.T.*, 1ª, q. 90, 91, 92, 93 et suiv.

2 « Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus « ad imaginem et similitudinem Dei » (*S.T.*, 1ª, q. 93, intr.).

A vrai dire, dans toutes les créatures, il y a quelque ressemblance avec Dieu : elle se présente soit sous forme d'image, comme c'est le cas pour la créature rationnelle; soit sous forme de vestige, comme on l'observe pour les autres créatures [3]. L'image l'emporte sur le vestige, parce qu'elle représente « selon la similitude de l'espèce », c'est-à-dire que d'une certaine manière, l'espèce et non seulement le genre, se retrouve en elle : l'image du roi, par exemple, se retrouve dans son fils [4]. Le vestige n'atteint pas ce degré de similitude : il représente seulement la cause par son effet. Par exemple, les traces laissées par un animal sont appelées vestiges et dans un autre ordre la cendre et la terre brûlée sont les vestiges du feu et de la guerre [5].

Il faut noter également que l'image de Dieu peut être parfaite ou imparfaite. Elle est parfaite dans le Fils unique de Dieu « reproduisant à la perfection ce dont il est l'image » parce qu'il y a identité de nature entre lui et son Père [6], mais elle n'est qu'imparfaite dans l'homme :

> Il est manifeste que dans l'homme se trouve une certaine ressemblance avec Dieu, qui provient de Dieu comme de l'exemplaire qu'elle doit reproduire; toutefois cette ressemblance ne va pas jusqu'à l'égalité, car une distance infinie sépare la copie de l'original. Aussi bien nous dirons que l'image de Dieu est dans l'homme : non pas son image parfaite, mais une image imparfaite. C'est pour signifier cela que l'Écriture dit de l'homme qu'il a été fait à l'image de Dieu : cette préposition « vers » [en latin « ad »] désigne, en effet, une certaine tendance à se rapprocher, chose qui convient à ce qui est distant [7].

Après avoir fixé dans quel sens saint Thomas entendait l'expression « ad imaginem Dei », il faut étudier les raisons apportées par le Docteur Angélique pour motiver cette appellation. Ces raisons sont au nombre

[3] « Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis... In aliis autem creaturis per modum vestigii... » (*S.T.*, 1ª, a. 6, c.).

[4] « Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo... » (*S.T.*, 1ª, a. 2, c.).

[5] « Vestigium autem repræsentat per modum effectus qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit : Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus » (*S.T.*, 1ª, a. 6, c.).

[6] « Primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cujus imago est : Et ideo dicitur « Imago » et numquam « ad imaginem [...] » (*S.T.*, 1ª, a. 1, ad 2).

[7] « Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari : Non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei : Præpositio enim « ad » accessum quemdam significat, cui competit rei distanti » (*S.T.*, 1ª, a. 1, c.).

de deux : 1° l'homme est l'image de la nature divine, 2° il est l'image de la Trinité sainte.

Il est l'image de la nature divine à cause de ses facultés supérieures, intelligence et volonté :

> Il est des créatures qui ressemblent à Dieu, d'abord et selon le mode le plus général, parce qu'elles sont; d'autres parce qu'elles vivent; d'autres enfin, parce qu'elles pensent et entendent. Et ces dernières, comme le dit saint Augustin au livre des 83 questions (q. 51), « sont à ce point rapprochées de Dieu dans la ressemblance, qu'il ne se peut rien trouver de plus près parmi les créatures ». Il s'ensuit que les seules créatures intellectuelles, à proprement parler, sont à l'image de Dieu [8].

Ce principe de ressemblance est exploité ensuite par saint Thomas dans l'article 4, où il montre que plus la vie supérieure de l'homme (intelligence et volonté) se rapproche de la vie de connaissance et d'amour que Dieu se porte, plus la ressemblance entre Dieu et l'homme devient parfaite :

> C'est en raison de sa nature intellectuelle, que l'homme est dit être à l'image de Dieu. Il s'ensuit que nous trouverons d'autant plus en lui la raison d'image qu'il pourra davantage, dans sa nature intellectuelle, imiter Dieu. Or, le plus haut degré d'imitation où puisse atteindre la nature intellectuelle par rapport à Dieu, consiste à l'imiter en ce que Dieu se connaît et s'aime lui-même. Il suit de là que l'image de Dieu pourra se trouver dans l'homme à un triple degré. — D'abord en ce que l'homme est apte, d'une aptitude naturelle, à connaître et à aimer Dieu; cette aptitude consiste dans la nature même de l'âme intellectuelle qui est commune à tous les hommes. — D'une autre manière, l'homme peut être élevé à imiter Dieu en ce qu'il le connaît et l'aime habituellement ou actuellement, mais selon un mode imparfait. Cette image est celle que donne la conformité par la grâce. — Une troisième manière d'imiter Dieu consiste en ce que l'homme, d'une façon actuelle, connaît Dieu et l'aime parfaitement; ceci est l'image que cause la ressemblance de la gloire. Aussi bien, à l'occasion de cette parole du psaume 4 (v. 7) « sur nous a été scellée la lumière de votre face, Seigneur », la glose distingue une triple sorte d'image : celle de la création, de la réparation, de la ressemblance [9].

[8] « Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quæ ut Augustinus dicit in libro 83 quæstionum « ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet quod solæ intellectuales creaturæ proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei » (*S.T.*, 1ª, a. 2, c.).

[9] « Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maximæ ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum : Et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod

D'après ce texte, on voit que la ressemblance entre l'homme et la nature divine admet trois degrés. A la base la possibilité de connaître et d'aimer Dieu : ressemblance vérifiable en tous les hommes. Ensuite connaissance et amour de Dieu en acte, mais d'une manière imparfaite, par suite des conditions actuelles de l'humanité. Cette ressemblance plus parfaite que la précédente se retrouve en tous ceux qui sont en état de grâce sur cette terre. Enfin, connaissance et amour de Dieu parfaits, parce que dégagés des contingences terrestres : c'est la ressemblance qu'ont les élus avec Dieu.

A chacun de ces degrés correspond une filiation différente :

> Il y a des créatures dont Dieu est le Père, parce qu'elles portent son image : ce sont les créatures raisonnables. « Dieu n'est-il pas ton Père, dit le Deutéronome, lui qui t'a possédé, qui t'a fait et qui t'a créé ? » Il y en a dont Dieu est le Père, à raison de cette similitude qu'est la grâce : ceux-là prennent le nom de fils adoptifs, parce que le don de la grâce qu'ils ont reçu les habilite à l'héritage de la gloire éternelle... Il y en a enfin dont Dieu est le Père à raison de cette similitude qu'est la gloire, parce qu'ils possèdent déjà l'héritage de la gloire, dont saint Paul dit : « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu [10]. »

Ainsi, au baptême, nous devenons fils de Dieu selon la similitude de la grâce, c'est-à-dire que nous ressemblons à Dieu, en tant que nous participons à sa vie de connaissance et d'amour. L'organisme surnaturel reçu nous rend capables de ces actes. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les textes où saint Thomas nous dit que : « Par le baptême nous sommes régénérés en fils de Dieu [11]. » Cette filiation, pour élevée qu'elle soit, n'est cependant que métaphorique. Saint Thomas nous l'indique, dans le texte suivant :

> Dans la créature, s'il y a filiation par rapport à Dieu, ce n'est pas au sens parfait, car le créateur et la créature n'ont pas la même nature : il n'y a ici de filiation, qu'à raison d'une certaine similitude entre les

homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte : Et hæc est imago per conformitatem gratiæ. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte : et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ... » (*S.T.*, 1ª, a. 4, c.).

[10] « Dicitur enim Deus alicujus creaturæ Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum... Aliquarum est Pater, secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hereditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum... Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident... » (*S.T.*, 1ª, q. 33, a. 3, c.).

[11] *In IV Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 4 : « Per baptismum dicimur regenerari in filios Dei. » Voir aussi : *In IV Sent.*, d. 42, q. 1, a. 3, sol. 1; *S.T.*, 3ª, q. 39, a. 8, ad 3.

> natures. Et plus cette similitude sera parfaite, plus on approchera d'une véritable filiation [12].

La grâce et la gloire plus tard, nous constituent donc dans un ordre de ressemblance avec Dieu particulièrement élevée. Mais la transcendance absolue de Dieu, empêchera toujours cette filiation d'être entendue autrement que métaphoriquement : seul le Verbe, parce qu'il a une seule et même nature avec son Père, est Fils de Dieu au sens propre.

La similitude de nature entre l'homme et Dieu n'épuise cependant pas encore la question. L'homme, en effet, de par sa constitution même, est une image de la Trinité :

> La Trinité incréée se distingue en raison des processions du Verbe proféré par Celui qui le dit, et de l'Amour qui procède des deux, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 28, a. 3). Par conséquent, dans la créature raisonnable où se trouvent une procession de verbe dans l'intelligence et une procession d'amour dans la volonté, nous pourrons parler d'image de la Trinité incréée par mode d'une certaine représentation spécifique [13].

Cette première ressemblance à la très Sainte Trinité, qui est commune à tous les hommes, devient plus parfaite le jour du baptême par la réception du caractère qui, comme l'affirmé plusieurs fois saint Thomas, nous « configure à la Trinité [14] ». Cette nouvelle ressemblance, à l'inverse des précédentes, ne se situe pas dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, mais dans celui de la puissance : « Configuratio ista attenditur ad Deum secundum participationem divinæ potestatis, quæ non est neque per gratiam virtutum, neque per naturam [15]. » La raison fondamentale est à chercher dans le fait que « la Trinité incréée consiste dans les puissances, et l'unité dans l'essence [16] ». Une ressemblance à

[12] « In creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ; sed secundum aliqualem similitudinem. Quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem » (*S.T.*, 1ª, q. 33, a. 3, c.).

[13] « Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et amoris ab utroque... in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei... » (*S.T.*, 1ª, q. 93, a. 6, c.).

[14] « Character nos Trinitati configurat » (*In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, q[1a] 1, *sed contra* 2; d. 4, q. 1, a. 2, sol. 2, repris dans a. 3, *sed contra* 1).

[15] *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3.

[16] « Character configurat Trinitatem creatam increatæ, ut patet ex definitione supra posita. Sed Trinitas increata consistit in potentiis, unitas autem in essentia... » (*ibidem*, a. 3, q[1a] 1, *sed contra*, et saint Thomas renvoie à *In I Sent.*, d. 3).

la très Sainte Trinité ne pourra donc être obtenue que par une participation à la divine puissance.

Telle est, d'après cette première série de textes de saint Thomas, la ressemblance avec Dieu obtenue dans la régénération baptismale : il s'agit d'une participation à la fois à la vie de connaissance et d'amour que Dieu se porte, et d'une participation à sa propre puissance. La première est à l'origine d'une filiation qui, pour n'être que métaphorique, n'en est pas moins très élevée. La seconde donne à l'homme une ressemblance avec la Trinité Sainte, bien supérieure à celle qu'il possède de par sa constitution même.

Il nous reste à voir maintenant, d'une manière toute spéciale, notre ressemblance avec le Christ.

## *B. Notre ressemblance avec le Christ.*

Le baptisé ressemble au Christ dans son être et dans son activité. Il lui ressemble dans son être doublement : 1° sa filiation adoptive est à la ressemblance de la filiation éternelle [17]; 2° le caractère qui l'assimile d'une manière générale à la Trinité le configure encore plus spécialement au Christ [18]. Il lui ressemble dans son activité, parce que comme lui il est mu par l'Esprit-Saint, mais dans une vraie liberté. C'est cette triple ressemblance que nous allons examiner successivement.

### § 1. NOTRE PARTICIPATION A LA FILIATION ÉTERNELLE.

> L'homme agit pour suppléer son indigence; mais Dieu agit pour communiquer l'abondance de sa perfection, nous dit saint Thomas. C'est pourquoi, de même que par l'acte créateur est communiquée à toutes les créatures une certaine similitude de la Bonté divine, de même par l'acte d'adoption, est communiquée aux hommes une similitude de la filiation naturelle [19].

17 « Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis... » (*S.T.*, 3ª, q. 3, a. 5, ad 2; q. 23, a. 2, ad 3; q. 39, a. 8, ad 3; q. 45, a. 4, c.).

18 « Per sacramentum configuramur Christo : Quia ab eo sacramenta efficaciam habent, et ipsum significant. Sed configuratio fit per characterem assimilationis. Ergo in sacramentis... » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, *sed contra* 3). Voir aussi : *S.T.*, 3ª, q. 63, a. 3, ad 2.

19 « Hominis est operari ad supplendam suam indigentiam : Non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus » (*S.T.*, 3ª, q. 23, a. 1, ad 2).

Un peu plus loin il dira que « la filiation adoptive est une *certaine* similitude de la filiation éternelle [20] ». Comme on le voit, s'il y a ressemblance, la nuance apportée dans le dernier texte laisse entendre que des différences existent aussi : nous étudierons donc séparément l'un et l'autre aspect de notre filiation adoptive.

### I. — Ressemblance.

Étudiant les différentes assimilations au Verbe réalisées par les créatures, saint Thomas écrit :

> La filiation adoptive est une certaine similitude de la filiation naturelle. Or, le Fils de Dieu par nature procède du Père comme Verbe intellectuel, demeurant un avec lui. A ce Verbe, l'assimilation peut se faire de trois manières : tout d'abord sous le point de vue de la forme et non de l'intellectualité... Sous ce rapport, toute créature est assimilée au Verbe éternel, car elle a été faite par lui. — En second lieu, une créature peut être assimilée au Verbe non seulement sous son aspect formel, mais encore en raison de son intellectualité... A ce point de vue, la créature rationnelle, même considérée dans sa nature, est assimilée au Verbe de Dieu. — Enfin, la créature peut être assimilée au Verbe éternel sous le rapport de l'unité que celui-ci possède avec le Père, et une telle assimilation se fait par la grâce et la charité; de là la prière du Seigneur : « Qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un. » Et une telle assimilation parachève l'adoption, car l'héritage éternel est dû à ceux qui sont ainsi assimilés [21]...

Ainsi la filiation adoptive ressemble à la filiation éternelle, parce qu'elle imite par grâce et charité l'union parfaite du Fils avec le Père, fondée sur la possession substantielle d'une seule et même nature. Pour comprendre un peu ce qu'est cette union du Fils avec son Père, les faits et gestes du Christ, tels que nous les rapportent les Évangiles, sont une lumière précieuse. L'obéissance du Christ aux volontés de son Père, la recherche constante de ce qui lui plaisait, en un mot cette tension psychologique qui le portait sans cesse à ne faire qu'un cœur

20 « Filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ » (*S.T.*, 3ª, a. 2, ad 3).

21 « ... Filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum Ipso Patre existens. Huic autem Verbo tripliciter aliquis potest assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius... Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura : cum sit facta per Verbum. Secundo, assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius... et hoc modo creatura rationalis etiam secundum suam naturam, assimilatur Verbo Dei. Tertio modo, assimilatur creatura Verbo æterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem... et talis assimilatio perficit rationem adoptionis; quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna... » (*S.T.*, 3ª, q. 23, a. 3).

et qu'une âme avec son Père, illustrent et éclairent cette union du Fils dans le sein du Père, dont parle saint Thomas; et par notre baptême, c'est cette union qui s'instaure en nous.

En appliquant ce principe, on peut dire que plus la grâce et la charité augmentent, plus l'union avec Dieu devient intense, et par le fait même plus nous sommes fils de Dieu à la ressemblance du Fils unique. Et comme le baptême donne une grâce plus abondante que les autres justifications qui l'ont précédé, il est clair que le baptisé, par le seul fait de la grâce et de la charité, possède déjà une assimilation au Christ bien supérieure à celle des autres.

### II. — Différences.

Elles sont au nombre de quatre. La première réside dans le fait que le Christ est Fils par nature, tandis que nous, nous ne le sommes que par adoption. Le Père engendre le Verbe naturellement, tandis qu'il nous engendre par un acte de volonté : il s'ensuit que c'est toute la nature divine que reçoit le Verbe, de telle sorte que la seule différence qu'il y ait entre lui et son Père est une différence d'origine de Fils à Père. Pour nous qui ne sommes engendrés que volontairement, Dieu nous accorde une participation à sa nature divine : et c'est ce don qui formellement réalise notre filiation [22].

Ailleurs saint Thomas signale également deux autres différences :

> Il y a cette différence entre le fils adoptif de Dieu et son Fils par nature, que ce dernier est engendré et non produit, tandis que le fils adoptif est produit, selon cette parole de saint Jean : « Il leur a donné pouvoir d'être faits fils de Dieu. » Pourtant on dit quelquefois que le fils adoptif est engendré, à cause de la régénération spirituelle qui est gratuite et non naturelle, ainsi qu'il est dit dans l'Épître de saint Jacques : « De sa propre volonté Il nous a engendrés par la parole de vérité. » Aussi, bien que la génération de Dieu soit propre à la Personne du Père, cependant en raison de l'unité de nature, toute production d'un effet quelconque dans les créatures est commun à toute la Trinité : car, là où il y a unité de nature, il y a unité de puissance et d'opération. De là cette parole du Seigneur : « Tout ce que fait le Père, le Fils le fait également. » C'est donc en définitive à toute la Trinité qu'il convient d'adopter les hommes comme fils de Dieu [23].

[22] « Alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster... Est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi; est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et Filio et Spiritu Sancto. Et ideo Christus non est Filius totius Trinitatis sicut nos » (*S.T.*, 3ª, q. 23, a. 2, ad 2).

[23] « Hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et Filium Dei naturalem, quod Filius Dei naturalis est genitus non factus : filius autem adoptivus est factus, secundum

D'après ce texte on voit que, d'une part, le fils adoptif est produit et non engendré, et que, d'autre part, ce n'est pas le Père seul mais toute la Trinité qui réalise cette filiation : notre filiation adoptive est donc bien différente de la filiation éternelle.

Enfin, le Docteur Angélique signale une quatrième différence. Après avoir montré que le Verbe n'est pas engendré de rien, mais de la substance du Père, il ajoute : « ... Si quelques-uns produits de Dieu à partir de rien sont appelés fils de Dieu, ce ne peut être que dans un sens *métaphorique*, selon quelque assimilation à celui qui vraiment est fils de Dieu [24]... » L'infusion de la grâce qui par certains côtés est une création, explique pourquoi on ne peut parler que de filiation divine au sens métaphorique, quand on traite de la filiation adoptive.

Ayant ainsi vu la ressemblance et les différences entre les deux filiations, on comprend dans quel sens saint Thomas a pu écrire : « Par l'adoption divine, nous devenons frères du Christ, ayant un même Père avec Lui [25]... » Frère du Christ, le baptisé l'est par grâce : il imite cette union intime du Fils avec le Père dans le sein de la Trinité. Cependant cette assimilation par la grâce n'épuise pas la question. Le baptisé ressemble encore au Christ parce qu'il lui est configuré par le caractère baptismal. Et c'est ce nouveau trait de ressemblance que nous allons examiner maintenant.

## § 2. NOTRE CONFIGURATION AU CHRIST PAR LE CARACTÈRE.

Nous n'envisageons ici le caractère qu'en tant que *res* du sacrement. En ce sens, nous dit saint Thomas :

> Il est un signe configurant au chef qui possède autorité souveraine sur la tâche à laquelle on est député : par exemple les soldats qui sont députés au combat sont marqués de la marque du chef, et lui sont ainsi comme configurés. De même ceux qui sont députés au culte chrétien

illud Joan. (1, 12) « Dedit eis potestatem filios Dei fieri »; dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quæ et gratuita, non naturalis... Quamvis autem generare in Divinis sit proprium Personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturæ : Quia ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio... Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati » (*S.T.*, 3ª, q. 23, a. 2, c.).

[24] « ... Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicuntur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est... » (*S.T.*, 1ª, q. 41, a. 3).

[25] « Nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eumdem Patrem habentem cum ipso... » (*S.T.*, 3ª, q. 23, a. 2, ad 2).

> dont le souverain est le Christ reçoivent un caractère qui les configure au Christ : il est donc bien proprement caractère du Christ [26].

Cette configuration au Christ se réalise dans le baptême de quatre manières différentes : elle se présente à la fois comme une participation à son sacerdoce et à sa royauté; comme une configuration à sa mort; enfin, comme une ressemblance spéciale au Christ, considéré par appropriation, comme la divine Sagesse [27].

### I. — Participation au sacerdoce du Christ.

Les sacrements ont un double but : remédier au péché et parfaire l'âme en vue du culte de Dieu, tel qu'il convient au rite de la vie chrétienne [28].

> Or, tout le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. Il est donc évident que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participation du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même [29].

Telle est bien la pensée de saint Thomas : tout caractère fait de nous des prêtres. Sans doute a-t-il en vue le caractère sacerdotal qui nous unit d'une manière unique au sacerdoce du Christ, mais le texte que nous venons de citer est trop formel pour ne pas s'entendre des deux autres caractères : le baptisé participe réellement au sacerdoce du Christ. On objectera peut-être que dans un autre passage, parlant de l'union qui existe entre le baptisé et le Christ, le Docteur Angélique ne mentionne que la foi et la charité, passant sous silence le caractère et même semblant l'exclure, puisqu'il écrit « non autem per sacramentalem potestatem » :

> Le laïque saint est uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et la charité; mais non par le pouvoir sacramentel. Il suit de là qu'il aura le sacerdoce spirituel pour offrir les victimes ou hosties spirituelles,

26 « ... Hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas ejus ad quod aliquis deputatur : sicut milites qui deputantur ad pugnam, insignuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi » (*S.T.*, 3ª, q. 63, a. 3, ad 2).

27 Pour l'existence d'un caractère dans le baptême, voir *S.T.*, 3ª, q. 70, a. 4, c.

28 *S.T.*, 3ª, q. 63, a. 1.

29 « ... Totus autem ritus Christianus religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatæ » (*S.T.*, 3ª, q. 63, a. 3, c.).

dont il est dit dans le psaume (50, v. 19) : « C'est un sacrifice à Dieu que l'esprit contrit [30]. »

Le but ici du Docteur Angélique est de faire ressortir la différence entre les deux sacerdoces : celui des prêtres et celui des fidèles. Aussi caractérise-t-il le premier par ce qui lui est essentiel, un pouvoir sacramentel, et le second par ce qui lui est essentiel aussi, un pouvoir avant tout spirituel, bien que fondé sur le caractère baptismal. Mais ce fondement il le laisse de côté pour la clarté de l'argumentation.

Ce sacerdoce qui nous est conféré au baptême est vraiment une première marque personnelle du Christ. Le Sauveur, en effet, est prêtre non pas en tant que Dieu, mais en tant qu'homme [31]; et dès lors, participer à ce sacerdoce, c'est communier à quelque chose que le Christ a en propre. La grâce, la charité nous assimilent à Dieu et au Christ en tant que par elles nous imitons son union avec le Père. Mais le caractère baptismal faisant de chaque catéchumène un prêtre à l'image du seul prêtre éternel, configure d'une manière spéciale au Christ Jésus. Cette configuration atteindra sa plénitude dans le sacrement de l'ordre. Au baptême elle est commencée.

### II. — Participation a la royauté du Christ.

L'onction qui est faite sur le sommet de la tête par le prêtre signifie la dignité royale et sacerdotale du baptisé qui commence à être du nombre de ceux dont il est dit : « Vous êtes une nation sainte, un sacerdoce royal » (1 Pet., ch. 2, v. 9) [32].

Il n'est pas question, dans ce texte, de ressemblance avec le Christ, mais simplement d'une certaine dignité royale qui est l'apanage du baptisé et qui est signifiée par l'onction du sommet de la tête. Ce passage cependant s'éclaire si on le compare à un autre où saint Thomas dit que le caractère de la confirmation conforme au Christ-Roi faisant du baptisé son ministre :

Per characterem quasi ascribimur ad familiam Jesu Christi. Sed Christus sicut est Pater noster et sacerdos, ita est et rex noster. Cum

30 « Laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem. Et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias » (*S.T.*, 3ª, q. 82, a. 1, ad 2).

31 « ... Christus licet non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus » (*S.T.*, 3ª, q. 22, a. 3, ad 1).

32 « Unctio quæ datur in vertice a sacerdote, significat dignitatem regalem et sacerdotalem in baptizato, quia incipit esse de numero illorum quibus dicitur : « Vos estis gens sancta, regale sacerdotium (I Petr. 2, 9) » (*In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 1).

> ergo per characterem baptismalem ascribamur ei quasi patri filii regenerati per baptismum, et per characterem ordinis quasi ministri sacerdoti summo, videtur quod simili ratione in confirmatione debeat imprimi character, quo conformemur ei quasi ministri regi [33].

Si donc le caractère de la confirmation est à l'origine d'une certaine ressemblance du confirmé avec le Christ-Roi, il est vraisemblable que la dignité royale du baptisé dont parle le premier texte que nous avons cité est due elle aussi au caractère baptismal. Il se passe ici quelque chose de semblable à ce que nous avons vu à propos de la participation au sacerdoce du Christ. Commencée au baptême elle trouve sa forme parfaite dans le sacrement de l'ordre. De même le baptisé commence à participer à la dignité royale du Christ, mais ce sera d'une manière beaucoup plus plénière lors de la confirmation.

### III. — Configuration a la mort du Christ.

> Par le sacrement de baptême l'homme est configuré à la mort du Christ recevant en lui son caractère. Et c'est pourquoi de même que le Christ est mort une fois, de même l'homme aussi doit être baptisé une fois seulement. Par le sacrement de l'Eucharistie, l'homme ne reçoit pas le caractère du Christ; il reçoit le Christ lui-même dont la vertu demeure éternellement [34]...

A la différence de l'eucharistie qui n'imprime pas le caractère du Christ, parce qu'elle donne le Christ lui-même, le baptême nous configure à la mort du Christ. Saint Thomas dit bien « la mort du Christ » et non « le Christ » tout court, laissant entendre par là que la ressemblance réalisée revêt une nuance spéciale. Et comme le Christ n'est mort qu'une fois, le baptisé qui devient conforme à cette mort, non seulement parce qu'il l'imite sacramentellement comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, mais aussi parce qu'il lui est configuré dans l'ordre « caractériel », ne peut recevoir le sacrement de baptême qu'une seule fois : il est marqué pour toujours à l'effigie de la mort du Christ, il est devenu « membre du Christ crucifié [35] ».

[33] *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, q[1a] 1, *sed contra* 2.

[34] « Per sacramentum baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens ejus characterem : et ideo, sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed Ipsum Christum, cujus virtus manet in æternum » (*S.T.*, 3[a], q. 80, a. 10, ad 1).

[35] « Quamvis Eucharistia sit memoriale passionis Christi, non tamen ordinatur ad hoc quod per ipsam homo regeneratur in *membrum Christi crucifixi*, sed ut jam regeneratus ei adhæreat et in ipso perficiatur; et ideo non est similis ratio de baptismo et de Eucharistia » (*In IV Sent.*, d. 4, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3).

Dans un autre passage, saint Thomas fait également allusion à cette configuration à la mort du Christ réalisée par le caractère du baptême :

> Celui qui est baptisé est configuré à la Passion du Christ par la foi qu'il en a dans son cœur : aussi aucune marque extérieure n'est-elle exigée, mais la seule marque intérieure du caractère suffit, ainsi que celle de l'ensevelissement. Par contre, la confirmation est le sacrement de la confession de la Passion, tout comme le baptême en est celui de la foi : et c'est à cette fin qu'on signe extérieurement et clairement le confirmé, et que les paroles de la forme font allusion à la croix [36].

Le baptême est le sacrement de la foi en la Passion, la confirmation celui de la confession de cette même Passion. Dans le premier tout est intérieur; la configuration se fera donc par un signe intérieur : le caractère [37]. Dans le second, une marque extérieure est exigée : c'est le signe de la croix et l'allusion à la Passion dans les paroles de la forme.

D'après ces deux textes, on voit donc que le baptisé porte en lui le signe de la passion et de la mort du Christ. C'est une configuration permanente, et comme telle elle peut servir de fondement aux exigences de renoncement inhérentes à toute vie chrétienne.

### IV. — Ressemblance a la divine Sagesse.

Le caractère baptismal établit enfin une ultime ressemblance avec le Christ : il configure à la divine sagesse, considérée par appropriation comme attribut personnel du Christ.

> Le caractère est un signe qui nous rend conforme à la Trinité. Mais de même qu'il faut que nous soyons assimilés à la sagesse et à la puissance, ainsi à la bonté. Puisque dans le baptême est imprimé le caractère de la foi nous rendant conformes à la divine sagesse et dans l'Ordre celui de la puissance qui nous conforme à la divine puissance, il semble que dans la confirmation est imprimé le caractère de la plénitude du Saint-Esprit, qui nous configure à la divine bonté [38].

[36] « Ille qui baptizatur, configuratur passioni Christi per fidem ejus, quam habere in corde debet; et ideo non exigitur aliqua consignatio exterior, sed sufficit consignatio interior quæ est per characterem et consignatio ad passionem Christi in consepelatione aquæ. Sed confirmatio est sacramentum passionis Christi confessionis, sicut baptismus sacramentum fidei; et ideo exterius in manifesto imprimitur crucis signaculum, et in forma exprimitur » (*In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3).

[37] L'immersion n'est pas précisément un signe intérieur. Cependant saint Thomas la considère comme telle, parce qu'elle n'apparaît pas « exterius in manifesto », comme le signe de la croix sur le front du confirmé. Elle est plutôt « exterius in occulto », le baptisé disparaissant sous les eaux.

[38] « Character est signum conformans nos Trinitati. Sed sicut oportet nos conformari in sapientia et potentia, ita et in bonitate. Cum ergo in baptismo imprimatur character fidei, conformans nos divinæ sapientiæ, et in ordine character potestatis,

D'après ce texte on voit que si le caractère en général configure à la très Sainte Trinité, chacun des trois caractères nous assimile plus spécialement à l'une des trois Personnes, selon l'attribut qu'elle possède en propre par appropriation. C'est ainsi que le caractère de la confirmation rend conforme à la divine bonté (le Saint-Esprit), celui de l'ordre à la divine puissance (le Père), et celui du baptême à la divine sagesse (le Fils). Il faut remarquer que, puisque chaque caractère nous assimile d'une manière spéciale à l'attribut possédé par appropriation par l'une des trois Personnes, cette configuration se fait immédiatement selon la plénitude prévue par Dieu. La ressemblance avec le Christ, sagesse incréée, est donc parfaite dès le baptême et n'est nullement susceptible de perfectionnement ultérieur, puisque les deux autres caractères configurent non au Christ, mais à l'Esprit-Saint et au Père. La participation à la royauté et au sacerdoce du Christ est commencée au baptême et parachevée par la confirmation et l'ordre. La ressemblance avec la divine sagesse est parfaite dès le baptême. Et comme ici-bas la connaissance de Dieu et des choses de Dieu se fait par la foi, le caractère baptismal est appelé caractère de la foi : par lui le baptisé est un reflet de la divine sagesse, tout comme le confirmé en est un de la divine bonté, et le prêtre de la divine puissance.

Ces quatre ressemblances que nous venons d'étudier entre le Christ et le baptisé, nous permettent de comprendre pourquoi saint Thomas considère le Christ comme le Père du baptisé [39]. Participant de son sacerdoce et de sa royauté, portant l'empreinte de sa mort et de sa divine sagesse, le baptisé est si étroitement rendu conforme au Christ que l'image du père et de l'enfant vient spontanément à l'esprit, pour exprimer cette ressemblance.

La participation à la filiation éternelle fait de nous des frères du Christ, puisque par elle son Père devient notre Père. La configuration obtenue par le caractère baptismal fait de nous des fils du Christ, des fils régénérés à son image et à sa ressemblance.

conformans nos divinæ potentiæ; videtur quod in confirmatione imprimitur character plenitudinis Spiritus Sancti, conformans nos divinæ bonitati » (*In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, q$^{1a}$ 1, *sed contra* 1).

[39] *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, q$^{1a}$ 1, *sed contra* 2.

## § 3. NOTRE RESSEMBLANCE AU CHRIST DANS SON ACTIVITÉ.

Jusqu'à présent nous avons étudié la ressemblance entre le Christ et le baptisé, selon l'ordre ontologique. La grâce et le caractère, en effet, étant des réalités physiques, rendent le baptisé conforme au Christ dans son être : il est modifié à l'image et à la ressemblance du Christ. Cette configuration ontologique n'est cependant pas la seule. Le baptisé est encore assimilé au Christ dans son activité. Comme lui il est mu par l'Esprit-Saint, mais dans une vraie liberté.

> **Être mû par l'Esprit de Dieu, selon le verset de saint Paul « quicumque spiritu Dei aguntur », c'est avoir l'Esprit-Saint pour maître et directeur, recevant de lui toute lumière sur ce qui est à faire, selon le verset du psaume « Spiritus tuus bonus deducet me ». Cependant, comme celui qui est conduit n'opère pas de lui-même, et qu'en l'occurrence l'homme spirituel est non seulement instruit par l'Esprit-Saint de ce qu'il doit faire, mais encore poussé à agir, il s'ensuit que le verset de saint Paul « Quicumque Spiritu Dei aguntur » est à entendre dans un sens plus large.**
>
> **On dit qu'une chose est passive quand elle est mue par une force supérieure. Ainsi les êtres irrationnels n'agissent pas, mais sont passifs, parce que leur activité est régie par la nature et non par eux-mêmes. Il en est de même de l'homme spirituel qui est poussé à agir principalement par la motion de l'Esprit-Saint et non par le mouvement de sa propre volonté, selon Isaïe : « Cum venerit quasi fluvius violentus quem Spiritus Dei cogit »; et saint Luc dit que le Christ fut poussé au désert par l'Esprit-Saint. Cependant cette motion de l'Esprit n'empêche pas les hommes spirituels d'agir volontairement et librement, mais l'Esprit-Saint cause en eux les mouvements de la liberté et du libre arbitre [40]...**

D'après ce texte, on constate que les hommes spirituels, c'est-à-dire les régénérés, sont éclairés et mus par l'Esprit-Saint, sans toutefois que

40 « Quomodo aliqui aguntur a Spiritu Dei. Et potest sic intelligi, « Quicumque spiritu Dei aguntur », id est reguntur sicut a quodam ductore et directore, quod quidem in nobis facit Spiritus, scilicet inquantum illuminat nos interius quid facere debeamus... Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor ejus a Spiritu Sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc quod dicitur « quicumque Spiritu Dei aguntur ».

« Illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur. Unde de brutis dicimus quod non agunt sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Isaiæ (59, 19) « Cum venerit quasi fluvius violentus quem Spiritus Dei cogit »; et Luc (4, 1), quod Christus agebatur a Spiritu in deserto.

« Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat... » (*Ad Rom.*, ch. 8, lect. 3 (début), n° 635).

leur liberté en soit affectée. L'Esprit-Saint éclaire leur intelligence et met en mouvement leur volonté : son impulsion est la principale. L'homme toutefois n'est pas passif comme les êtres irrationnels, il pense et il veut; mais comme il fait cela sous l'influence du Saint-Esprit, son activité n'est pas la principale.

Et saint Thomas nous dit que pour le Christ il en était de même : c'est l'Esprit-Saint, lumière pour son intelligence et principe moteur de sa volonté, qui l'a poussé au désert. Quant à la liberté dont il jouissait, saint Thomas la résume en quelques lignes :

> Le Père a livré son Fils à la mort, d'une part, en décrétant l'Incarnation et la Passion, et, d'autre part, en inspirant à sa volonté humaine ce mouvement de charité grâce auquel ce serait spontanément qu'il s'offrirait à la mort. Aussi est-il écrit que c'est lui-même qui s'est livré à la mort [41]...

Le baptisé ressemble donc bien au Christ dans son mode d'agir.

* * *

Cette dernière partie vient de nous montrer toute la ressemblance qui s'établit entre le baptisé et Dieu, un et trine, d'une part, et entre le baptisé et le Christ, d'autre part. Ressemblance toutefois qui ne va pas jusqu'à l'identification complète et qui par le fait même ne permet pas de parler de filiation au sens propre, mais seulement au sens métaphorique : le rené est vraiment fils de Dieu, frère du Christ, et même fils du Christ, mais dans un sens tout à fait particulier.

Nous pouvons maintenant porter un jugement de valeur sur toute la régénération spirituelle.

> Il est clair que la génération est spécifiée par son terme, à savoir : la forme de l'engendré; et que plus cette forme se rapprochera de celle de l'engendrant, plus aussi il y aura génération véritable et parfaite : ainsi la génération univoque est plus parfaite que la génération équivoque [42]...

Le degré de vérité et de perfection d'une génération se mesure donc à son terme. Plus celui-ci est proche de la forme du principe générateur, plus celle-là sera parfaite. Le baptême dès lors qui fait de nous

41 « Tradidit Eum Deus Pater in mortem, Eum incarnari et pati statuendo, et humanæ ejus voluntati inspirando charitatis affectum, qua passionem spontaneus subiret. Unde ipse seipsum tradidisse dicitur » (*ibidem*, lect. 6 (fin), n° 713).

42 « Manifestum est enim quod generatio accepit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto hæc fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca : nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam » (*S.T.*, 1ª, q. 33, a. 2, ad 4).

des fils adoptifs de Dieu, sur le modèle du Fils unique, mais avec les différences essentielles que nous avons notées, ne saurait être une génération aussi parfaite que celle qui existe entre le Père et le Fils dans le sein de la Trinité, cela va sans dire, ni que la génération naturelle entre père et fils ici-bas. En effet, d'un côté il y a identité de nature, de l'autre il y a assimilation au Christ par la grâce et le caractère qui, parce que réalités créées, diffèrent de la nature divine incréée.

Cependant si l'on quitte le domaine purement philosophique, les perspectives changent. Après la génération du Verbe dans le sein du Père, le baptême apparaît comme la génération par excellence, puisque nous devenons participants de la propre vie de Dieu par une assimilation très intime à l'union du Père et du Fils, et que nous sommes également configurés au Christ prêtre, roi, victime, et sagesse incréée. Ainsi d'un côté, le terme même auquel aboutit la régénération baptismale est moins parfait que celui de la génération naturelle, puisque la ressemblance entre Dieu et le rené est moins grande qu'entre le père et son fils. Mais d'un autre côté cette ressemblance, même minime, a une telle valeur d'être, qu'elle place d'emblée la régénération baptismale bien au-dessus de la génération naturelle.

Et cette perspective que l'on ne peut ignorer si l'on veut se faire une idée complète de la génération baptismale est même en définitive la principale, celle qui commande toute la vision du baptême.

André Rebuffet, o.m.i.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

E. F. Regatillo, s.j., M. Zalba, s.j. — *De statibus particularibus tractatus.* Santander, Editorial Sal Terrae, 1954. 19,5 cm., 253 p.

Ce traité théologique sur les états de vie comprend trois sections générales: les états séculiers, l'état clérical et l'état de perfection.

La première section, traitant des états séculiers, a pour auteur le père Zalba; elle relève surtout de la théologie morale et porte sur les carrières légales et médicales.

La deuxième section, portant sur l'état clérical, est du père Regatillo; son caractère est plutôt juridique; elle traite des clercs en général, des bénéfices et des principaux offices ecclésiastiques. On y trouve les principales données de la première partie du deuxième livre du Code de droit canonique : *De clericis.*

La troisième section, traitant de l'état de perfection, provient aussi du père Regatillo et est également de caractère juridique; elle porte avant tout sur les religieux et aussi sur les sociétés sans vœux et les instituts séculiers; on y retrouve la substance de la deuxième partie du deuxième livre du Code : *De religiosis.*

Ce travail se présente comme un appendice à la *Theologiæ Moralis Summa,* éditée par la *Biblioteca de Autores Cristianos.* D'une typographie soignée et d'une doctrine sûre, il ne peut manquer d'être utile aux professeurs ou étudiants qui désirent un exposé général des divers états de vie mentionnés plus haut. C'est un excellent ouvrage publié par d'excellents auteurs.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Joseph Huby, s.j., Xavier Léon-Dufour, s.j. — *L'Évangile et les Évangiles.* Paris, Beauchesne, 2e édition, 1954. 18 cm., VIII-304 p.

Malgré ses vingt-cinq ans, l'œuvre du P. Huby est restée classique. Cependant, il importait de la mettre au courant des résultats d'une critique de plus en plus exigeante. Le R.P. Léon-Dufour s'est assigné la tâche de la reprendre par étapes afin d'aider les chrétiens à mieux se nourrir de la parole divine. Tout comme la première, l'édition revisée de l'introduction aux Évangiles, dont quelques articles sont des refontes complètes, ne cherche aucunement à remplacer la lecture du texte inspiré. Après avoir établi la priorité de l'Évangile oral, elle résume pour chacun des quatre Évangiles écrits la preuve de l'authenticité, et les traits caractéristiques du récit. Son but est d'introduire le lecteur à la doctrine tombée, non de la plume mais de la bouche du divin Maître, de faire naître en lui un plus grand enthousiasme pour la personne du Christ, une inébranlable fidélité à sa doctrine, un plus grand attachement à l'Église, gardienne des Évangiles, sauvegarde de la limpidité de ces sources de la vérité éternelle.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

J. Cantinat, c.m. — *Au cœur de notre Rédemption.* Paris, Téqui, 1954. 18,5 cm., 191 p. (Collection « Présence du Catholicisme ».)

Rien de plus apte à nous conduire au cœur même de notre Rédemption que de nous faire revivre dans le détail chacun des faits et gestes qui ont marqué les derniers jours de la semaine sainte. C'est à cette fin que, mettant à contribution les connaissances acquises durant ses années d'enseignement de l'Écriture sainte, le R.P. Cantinat a rédigé le présent ouvrage. Sa première tâche a consisté à reconstituer, à l'aide de matériaux empruntés tantôt à l'un, tantôt à l'autre des Évangiles, un récit suivi des événements qui se rapportent à la dernière Cène, à la passion et à la résurrection de Notre-Seigneur. S'inspirant des diverses explications de détails fournies par les auteurs, il a ensuite élaboré un commentaire détaillé, objectif et très suggestif du texte ainsi établi. A cause de l'objectivité de l'exposé et des nombreuses applications ascétiques dont il est enrichi, ce livre sera utile aux âmes désireuses de méditer sur l'amour du Christ pour les hommes, et aux prédicateurs ou séminaristes dans leurs instructions et leurs catéchismes.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

P. V. Beck, s.s.c.c. — *Le Règne social du Sacré-Cœur.* Mulhouse, Salvator, 1954. 15,5 cm., 79 p.

L'opuscule du R.P. Beck est avant tout un manuel pratique où l'auteur donne des moyens pour intensifier la dévotion au Sacré-Cœur. Quelques pages de doctrine expliquent en quel sens cette dévotion est la synthèse du christianisme. Puis on passe aux réalisations concrètes, par l'intronisation dans les familles et par l'adoration nocturne au foyer. Suit un recueil de prières à réciter et de méthodes à employer pour entretenir un courant de vie dans les paroisses. Cet ouvrage fera aimer le Sacré-Cœur et contribuera à répandre son règne sur la société.

L. O.

* * *

Louis Verheylezoon, s.j. — *La Dévotion au Sacré-Cœur.* Paris, Mulhouse, Salvator, 1954. 23 cm., XI-322 p.

Voici une œuvre doctrinale de qualité, œuvre à la fois historique, dogmatique et ascétique, qui se recommande par la solidité de sa doctrine, son ampleur, sa limpidité, son plan logique et ses définitions justes et nettes. L'auteur mettant à contribution cinquante années de recherches et d'apostolat, a réuni en un volume tout ce qui, dans la dévotion au Sacré-Cœur, est de nature à intéresser les fidèles. L'introduction en donne le sens, les origines, les développements et les sources doctrinales. Le corps de l'exposé nous présente l'objet de cette dévotion, ses fins principales, secondaires, médiates, sa pratique — pratique de l'amour, de la réparation, du culte proprement dit et de la confiance, — et les motifs de la pratique. En appendices, on trouve : un exposé doctrinal de la dévotion au cœur immaculé de Marie, le texte de l'encyclique *Miserentissimus* et des renseignements précis sur les différentes sortes d'associations en l'honneur du Sacré-Cœur.

C'est une véritable somme sur la question. Prêtres, religieux et laïcs y trouveront une documentation abondante et solide apte à éclairer et à raviver la foi de tous.

L. O.

* * *

Érik Peterson. — *Le Livre des Anges.* Texte français de Claire Champollion. Paris, Desclée, 1954. 18,5 cm., 138 p.

L'auteur de cette monographie est un protestant converti peu connu du grand public. Il a publié ses études d'érudition dans de savantes revues de liturgie et d'archéologie. Tout ce qu'il a écrit se rattache au domaine du christianisme antique. *Le Livre des Anges* apporte aux lecteurs de langue française le fruit de ses méditations sur un aspect de la vie liturgique oublié et méconnu. On y trouve rassemblés nombre de témoignages d'auteurs anciens démontrant que le culte chrétien est une participation à la liturgie des anges, que ceux-ci y sont présents, qu'ils assistent au baptême et jouent un rôle dans l'eucharistie. Peterson a aussi exposé les aspects politique et mystique de l'angélologie. En plus d'être important en lui-même, ce livre a le mérite d'être un des rares ouvrages contemporains concernant le monde des esprits célestes.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

A. Vermeersch, S.I. (†) et I. Creusen, s.j. — *Epitome Iuris Canonici cum commentariis. Ad scholas et ad usum privatum,* t. II, *Liber III Codicis iuris canonici,* editio septima a R.P. Creusen accurate recognita. Malinese-Rome, H. Dessain; Parisis, Office général du Livre; Bruxelles, L'Édition universelle, 1954, xvi-636 p. (Museum Lessianum, Section théologique.)

Le caractère vital de la discipline ecclésiastique, exprimé par les lois nouvelles ou les interprétations officielles, ou encore par les études plus approfondies des auteurs, les opinions bouleversantes ou les applications inattendues, constitue une sérieuse menace pour les manuels de droit canonique. Pour cette raison, plusieurs excellents ouvrages, après une vie plutôt brève, sont relégués au rayon des ouvrages historiques. Pour survivre, au moins dans l'enseignement, les commentaires du Code doivent donc sans cesse être mis à jour.

La septième édition de l'*Epitome Iuris Canonici,* du P. Vermeersch et du R.P. Creusen, est donc reçue avec joie de tous les canonistes. Le premier volume a déjà paru en 1949, nous recevons maintenant le deuxième. L'ordre et la méthode demeurent les mêmes que dans les éditions précédentes, de même que le texte, compte tenu des additions exigées par la législation récente. La doctrine, qu'il est impossible de résumer ici, se fait remarquer par la sûreté, l'information, le caractère pratique et l'accès facile. Les documents et les auteurs sont présentés sous un angle plutôt doctrinal qu'historique. Le commentaire, sans entrer dans tous les détails, offre l'essentiel de chaque loi. Les opinions contraires sont mentionnées d'une façon objective. Une bibliographie suffisante et à jour permet de compléter les recherches.

Le R.P. Creusen a tenu compte des ouvrages ou études parus depuis 1940, date de la sixième édition. Nous remarquons que plusieurs auteurs ont été ainsi introduits sous la rubrique *Scriptores* placée au début de chaque titre (e.g. Coronata, Regatillo, parfois le *Traité de Droit canonique* publié sous la direction de R. Naz et al.) tandis que d'autres ont été omis (Blat, Cocchi, Prümmer, Augustine et al.).

La modification la plus importante réside dans l'intégration des documents romains parus de 1940 à 1953. Les plus importants sont amplement commentés : e.g. le pouvoir du curé dans l'administration de la confirmation aux personnes en danger de mort (p. 35); la nouvelle législation sur le jeûne eucharistique, l'auteur considérant les faveurs qu'elle accorde comme des exceptions à la loi contenues dans la loi, et soumises à l'interprétation stricte, conformément au canon 19 (p. 46);

la détermination de la matière et de la forme des ordres sacrés (p. 159). Les documents de moindre importance sont condensés en quelques lignes ou renvoyés dans une note : e.g. l'antimension (p. 64, note 2).

Les canonistes seront heureux de la nouvelle présentation d'un ouvrage considéré à bon droit comme classique. En songeant à la fois à la somme d'ouvrage requise et aux services rendus, il faut en remercier vivement le R.P. Creusen.

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.

* * *

Jean Beyer, s.j. — *Les Instituts séculiers.* [Bruges], Desclée de Brouwer, [1954]. 20,5 cm., 402 p.

Le but du R.P. Beyer, en publiant ce volume, est de présenter aux membres des instituts séculiers un commentaire de leur statut canonique et un exposé doctrinal des fondements théologiques de leur consécration apostolique. Il a réuni, d'une manière lucide et commode, un ensemble remarquable de données bibliographiques, historiques, théologiques, canoniques et jurisprudentielles qui constituent une véritable petite somme pratique sur la nature, l'organisation et le fonctionnement des instituts séculiers, dont la popularité va toujours en augmentant depuis que la constitution *Provida Mater Ecclesia* leur a donné, en 1947, un entité juridique propre au sein de l'Eglise.

Cet ouvrage débute par une bibliographie étendue et se termine par des appendices qui décrivent les instituts déjà approuvés par le Saint-Siège ou les Ordinaires des lieux; il comprend quatre parties principales : 1° origines et développement des instituts séculiers; 2° la théologie des instituts séculiers; 3° la législation des instituts séculiers; 4° textes et documents.

Ce volume, le premier du genre, est un instrument de travail nécessaire pour les dirigeants des instituts séculiers d'hommes ou de femmes, de laïques ou de clercs.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

André Marc, s.j. — *Dialectique de l'Agir.* Paris, Vitte, 1954. 22,5 cm., 586 p. (Collection « Problèmes et Doctrines ».)

Ayant déjà appliqué sa méthode réflexive à la psychologie (*Psychologie réflexive,* 1949) et à l'ontologie (*Dialectique de l'Affirmation,* 1952), le père Marc, dans le présent ouvrage, qui est le sixième volume de la collection « Problèmes et Doctrines » dirigée par M^gr^ Jolivet, considère maintenant la morale sous le même angle et, après un chapitre initial sur l'objet et la méthode de la morale, divise son livre en trois parties : la finalité, l'obligation morale et la personne morale.

Dans la première section, il définit la fin dernière sous l'aspect d'être comme tel, objet formel de notre esprit, vrai en regard de notre intelligence et bien par rapport à la volonté. Au lieu d'opter entre l'intellectualisme et le volontarisme, il tâche de faire une synthèse des deux. Cette tendance à un concordisme, non seulement entre thomisme et scotisme, mais aussi entre le thomisme et les philosophies modernes, semble être une marotte.

Il consacre un chapitre entier au désir de voir Dieu et aborde le problème de la possibilité de l'ordre surnaturel, qui est du gratuit mais qui deviendrait de l'obligatoire à cause du fait de notre élévation à cet ordre. L'auteur s'applique à montrer que la pensée philosophique débouche sur la révélation chrétienne à laquelle, par des moyens naturels, elle prédispose notre esprit.

En parlant de l'obligation morale, il explique l'influence mutuelle de l'intelligence et de la volonté dans l'acte libre, puis il s'attarde à étudier le devoir, surtout selon la pensée de LeSenne, et il se dissocie nettement de la philosophie de Kant. Enfin, la personnalité morale est envisagée comme l'épanouissement de la conscience morale et la récompense de la vertu.

Dans cet ouvrage d'éthique générale, où il est très peu question de la loi, la doctrine certes est sûre, mais le mode de présentation n'a rien qui ressemble à la méthode thomiste, et nous nous demandons si les non-initiés, si ceux qui n'ont pas déjà un entraînement philosophique et qui ne sont pas au courant de la terminologie phénoménaliste n'y perdront pas leur latin. Il y aura certainement profit réel à lire ce traité un peu touffu et qui ne manque pas de bienveillance pour les théories modernes; mais nul ne songera à en faire un manuel de classe, car il n'en a ni le « simplisme » ni la clarté.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ROSMINI. — *Anthologie philosophique.* Paris, Vitte, 1954. 22,5 cm., 510 p. (Collection « Problèmes et Doctrines ».)

Dans la collection « Problèmes et Doctrines », ce huitième volume contient de substantiels extraits et un exposé assez complet de l'œuvre philosophique de Rosmini, et sera un facteur important dans la campagne de réhabilitation qui est sur pied, en cette année centenaire de la mort du grand penseur italien, dont quarante propositions furent condamnées par le Saint-Office en 1887, trente-deux ans après sa mort. On nous explique comment il se fait que cette décision de Léon XIII contre des interprétations abusives de Rosmini ne contredisait pas la décision de Pie IX qui, en 1854, après une enquête du Saint-Office, avait déclaré l'œuvre de Rosmini indemne d'erreur doctrinale. Ce n'est pas trop clair.

Les textes de Rosmini ont été groupés sous les chefs suivants : « la philosophie et ses divisions »; « la gnoséologie ou les théories idéologiques »; « la critériologie »; « la psychologie »; « la théosophie » (sic), qui se subdivise en ontologie, théologie naturelle, où on nous donne plusieurs preuves *a priori* de l'existence de Dieu, théodicée et cosmologie; « la morale ».

M^gr^ Jolivet, doyen de la Faculté catholique de Philosophie de Lyon, écrit une ample et lumineuse *Introduction,* qui situe bien Rosmini dans l'histoire de la philosophie. Un membre de l'Institut de la Charité, dont Rosmini fut le fondateur, et d'éminents professeurs des Universités de Pavie, de Padoue et de Gênes ont ajouté des notices biographiques et bibliographiques ainsi que des sommaires et commentaires. La traduction du texte de Rosmini et des notes explicatives des professeurs italiens est due à deux pères bénédictins du monastère de Saint-Wandrille.

Rosmini, qui n'était guère connu en dehors de son pays, a exercé une profonde influence sur la pensée italienne du dernier siècle, et cette anthologie, qui donne une idée d'ensemble de sa doctrine, permettra de mieux connaître un des penseurs les plus profonds et les plus originaux de l'époque moderne.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Le caractère évangélique de la morale de saint Thomas d'Aquin*

Un usage plusieurs fois séculaire a plus ou moins estompé le caractère antinomique de l'expression « théologie morale ». Pour lui redonner son relief, il suffit de songer à ce que représente de nettement différent l'effort du théologien préoccupé de scruter le mystère propre de Dieu et celui du moraliste qui se penche sur le mystère de l'homme pour autant que celui-ci agit précisément en homme. Réunir en une même science deux genres aussi différents de considérations semble un défi à la raison humaine, à moins que ce ne soit une prétention injustifiée de celle-ci. D'ailleurs, l'histoire nous apprend que jusqu'au moyen âge, les auteurs chrétiens se refusèrent à traiter la science du salut comme les philosophes de l'antiquité avaient traité les sciences humaines. Il leur semblait que l'élaboration d'une science spéculative et la construction d'une véritable science entraîneraient la perte du caractère « salutaire » qui distingue nettement la « doctrine sacrée » de l'enseignement des philosophes et des moralistes païens.

On en était là, au milieu du XIII[e] siècle, lorsque Thomas d'Aquin fit son apparition dans le milieu universitaire de Paris. Or, c'est dans l'esprit du Docteur commun que la morale chrétienne fut entraînée dans l'immense effort de réflexion qui aboutit à la construction d'une théologie proprement scientifique. Ce que ses prédécesseurs n'avaient pas osé, Thomas d'Aquin l'accomplit en se plaçant résolument du point de vue de Dieu et non plus en prenant comme point de départ les distinctions trop humaines de la *res* et des *signa*, du *frui* et de l'*uti*. Cette option fondamentale lui permet d'élaborer une théologie au sens strict, c'est-à-dire une réflexion scientifique et sapientielle sur le mystère propre de Dieu qui est plus encore une contemplation qu'une pure

spéculation. Ainsi dégagée des catégories humaines que nous avons dites, la théologie de saint Thomas n'abandonne pourtant rien du caractère de « doctrine du salut » auquel tenaient tellement, et à très juste titre, ses prédécesseurs. C'est que le salut, pour lui, n'est qu'un autre nom de l'éternelle béatitude en quoi consiste la fin ultime de l'homme : la vision de Dieu face à face. Qu'on ne s'y trompe pas; en effet, c'est proprement en raison de cette prise de position fondamentale sur la béatitude du ciel que saint Thomas a compris la foi et son prolongement dans l'intelligence humaine qu'est la théologie : *fides quærens intellectum.*

Mais comment s'introduit dans cette synthèse la partie morale de son œuvre ? Comment s'agencent cette considération de l'homme en tant qu'homme et la considération plus fondamentale de Dieu en tant que Dieu ? Faudra-t-il sacrifier l'unité de la théologie qui doit reproduire l'unité de la connaissance divine ? Ne vaudrait-il pas mieux sacrifier le caractère proprement « moral » de la vie humaine et se contenter d'une considération purement spéculative de celle-ci ? Autant de questions auxquelles nous essaierons de répondre dans les pages qui suivent.

Entre les différents chemins qui s'offraient à nous, il nous a semblé préférable de suivre à travers l'œuvre de saint Thomas l'influence du sermon sur la montagne. Le thème paraîtra peut-être paradoxal à certains de nos lecteurs, mais on trouverait difficilement, à notre avis, meilleure pierre de touche pour apprécier la qualité proprement chrétienne d'une théologie morale. Or à notre avis, le sermon sur la montagne non seulement occupe une place [1] dans la théologie morale de saint Thomas, mais il fournit à celle-ci l'option fondamentale et la structure même de sa synthèse.

[1] Le père M.-D. Chenu, o.p., parle de « zone biblique dans l'édifice de la Somme », de « théologie biblique : c'est-à-dire... des tranches entières de matière biblique » (*Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, p. 221-225, 271-272). C'est aussi l'interprétation proposée dans l'article du père M.-D. Roland-Gosselin, o.p., *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 17 (1928), p. 201-234. Dans le même sens, voir l'*Initiation théologique*, t. 3, p. 266-267. L'auteur des dernières pages que nous venons de citer, le père A.-I. Mennessier, o.p., avait eu des formules plus heureuses, à notre avis, dans la préface au *Saint Thomas d'Aquin* de la collection « Les maîtres de la spiritualité chrétienne » (Paris, 1942, p. 37-38). Le « spirituel » retrouverait-il plus facilement que le « théologien » l'inspiration fondamentale de la *II^a pars* de la *Somme de Théologie* ?

Pour le montrer, nous rappellerons d'abord brièvement le statut de la théologie morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Une fois située dans son contexte historique, nous suivrons dans les œuvres de saint Thomas la construction progressive de la synthèse morale dont la *II^a^ pars* de la *Somme de Théologie* représente l'aboutissement et le sommet.

## I. — LA THÉOLOGIE MORALE AU MOYEN ÂGE AVANT SAINT THOMAS.

Comme on le sait, la théologie s'est constituée aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, grâce à l'effort constamment repris par les maîtres en vue d'une intelligence toujours plus pénétrante de certains textes plus difficiles de l'Écriture sainte. C'est l'étude de la Bible qui a donné naissance à la théologie. Or historiquement, ce furent les problèmes « dogmatiques » (ainsi qu'on les appellera quelques siècles plus tard) qui retinrent davantage l'attention. Étudiés d'abord séparément en « questions » et « sentences », ils furent peu à peu groupés en synthèses. Les *Livres des Sentences* de Pierre Lombard marquent tout à la fois, au milieu du XII^e^ siècle, l'aboutissement de cette réflexion et le point de départ du travail théologique ultérieur. En effet, comme on avait « glosé » l'Écriture avant d'aboutir aux divers recueils de « Sentences », on glosera désormais les « Sentences » avant de construire de nouvelles synthèses. Un texte du Pseudo-Pierre de Poitiers nous renseigne sur le statut de la théologie morale vers la fin du XII^e^ siècle : « La théologie, déclare-t-il, se divise en deux parties : l'une s'occupe des vérités de foi; l'autre, des mœurs. Les deux se retrouvent dans l'ouvrage du Lombard, mais d'une façon différente. Le petit nombre d'opinions divergentes au sujet des mœurs a conduit le Maître à n'en traiter que d'une façon générale, tandis qu'il élabore davantage l'exposé des vérités de foi en raison des nombreuses discussions à leur sujet [2]. »

Est-ce à dire, comme on le laisse parfois entendre, que la préférence du Lombard pour les questions « dogmatiques » va entraîner le

2 « Summa divine pagine in credendis consistit et agendis, id est in fidei assertione et morum confirmatione. ... De iis ergo Magister in suo opere, sed generaliter et specialiter. Generaliter de agendis, specialiter de credendis. Dissentiunt enim sibi multi in credendis, pauci vero vel nulli in agendis » (d'après R.-M. MARTIN, o.p., *Notes sur l'œuvre littéraire de Pierre le Mangeur*, dans *Rech. Théol. anc. et méd.*, 3 (1931), p. 63.

silence des théologiens sur les questions « morales » ? Non pas. Dégagé des questions plus difficiles, le commentaire de l'Écriture va se consacrer davantage à l'exposé des questions « morales ». C'est ce que nous apprend Richard Fishacre, vers 1235. « Des deux parties de la théologie, seule la première [la morale] est enseignée de nos jours dans les commentaires de l'Écriture. L'autre [le dogme], parce que plus difficile, est réservée pour les disputes et se trouve dans les Sentences du Lombard [3]. » Une remarque jetée au passage dans les *Postilles* sur les Évangiles du cardinal Hugues de Saint-Cher nous laisse même soupçonner que cette spécialisation progressive des disciplines n'allait pas sans entraîner un certain malaise. « Les moralistes déclarent qu'il n'est pas bon d'introduire tant de questions en théologie. Les professeurs de dogme, de leur côté, ne prisent guère l'introduction de tant de moralités. Et chacun désapprouve ce qu'il ignore [4]. »

Comme il fallait s'y attendre, les besoins de la pastorale et de la formation des clercs imposèrent de plus en plus l'examen des problèmes pratiques soulevés par la vie chrétienne. Dès la fin du XII[e] siècle, s'est formée l'école que M[gr] Grabmann appelle « biblico-morale ». La *Summa sic dicta fratris Alexandri* marque le sommet de cet effort de systématisation de la théologie morale dans la première moitié du

[3] « Ideo huius ciencie pars illa que est de unione affectus cum summa bonitate in via insistit moribus instruendis, pars vero alia que est de unione aspectus et summe veritatis in via questionibus difficilibus circa articulos fidei discuciendis. ... Utraque fateor harum parcium in sacro scripture sacre canone, sed indistincte continuetur. Verumtamen tantum altera pars, scilicet de moribus instruendis a magistris modernis, cum leguntur sancti libri, docetur; alia tanquam difficilior disputacioni reservatur. Hec autem pars difficilior de canone sanctarum scripturarum excerpta in isto libro qui Sentenciarum dicitur ponitur. Unde non differt hic legere et disputare. Et quia, ut dicitur Sapientia, 1 : in malivolam animam non intrabit sapientia, prius est ut affectus informetur sanctis moribus quam aspectus desudet in questionibus circa fidem difficilibus. Alioquin parum aut nichil proficit. ... Quia ergo in precedentibus de moribus instruendis audistis, racio ordinis et consummationis exigerat ut etiam secunda pars que est de questionibus circa fidem difficilibus nunc consequenter legeretur » (Cod. Oriel B.4.3, fol. 6*r* et Balliol 57, fol. 4*r-v*, d'après F. Pelster, *Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters*, dans *Scholastik*, 2 (1927), p. 254-255). On s'étonne qu'un pareil texte n'ait guère retenu l'attention même parmi les médiévistes.

[4] « Hi sunt reprehensores fratrum studentium qui nimis sunt intenti circa studium scripturarum. Dicunt Morales, non est bonum in theologia tot questiones implicare. Dicunt Questioniste, non est bonum tot moralitates fingere, et quilibet reprehendit quod nescit » (éd. Venise, 1754, t. 6, fol. 94*rb*. Ce texte a été cité par B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2[nd] ed., Oxford, Blackwell, 1952, p. 269, n. 2).

XIII[e] siècle. Contentons-nous d'en transcrire ici un passage où l'enracinement scripturaire de l'enseignement moral apparaît en pleine lumière. « A parler d'une façon très générale, déclare l'auteur, la Loi contient l'enseignement révélé concernant ce qu'il faut croire, ce qu'il faut pratiquer et les règles du culte. Dans un sens plus restreint, elle contient la doctrine morale. Au sens strict, la Loi est la doctrine des préceptes [5]. » Il ne s'agit pas là d'une déclaration générale sans influence sur la réalisation de l'œuvre. Les considérations morales, en effet, y sont proposées en fonction du schème scripturaire du Décalogue pour l'Ancienne Loi et des préceptes du sermon sur la montagne selon le récit de saint Matthieu pour la Loi de grâce [6].

Même détachée du commentaire du texte sacré, la théologie morale continue donc d'y puiser non seulement son inspiration, mais le cadre même de son développement. Son caractère proprement théologique est évident. De même son caractère moral se manifeste dans le choix du thème de la loi qui lui sert de fil conducteur. Quel que soit le jugement que nous porterons sur l'œuvre morale de saint Thomas d'Aquin, il faut admirer l'excellente qualité de la théologie morale de la *Summa* franciscaine tout en déplorant que la mort ait empêché Jean de la Rochelle de mettre la dernière main à son œuvre. Nous sommes en 1245, au moment où frère Thomas d'Aquin commence ses études et où l'Occident latin découvre l'*Éthique à Nicomaque* complète, grâce à la traduction de Robert Grossetête.

## II. — LA THÉOLOGIE MORALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

Que nous réserve la lecture des œuvres du Docteur Angélique ? S'il fallait en croire certains exposés de sa doctrine morale (pour ne rien dire des réquisitoires qu'on dresse parfois contre elle), on serait tenté de croire que l'arrivée de Thomas d'Aquin et d'Aristote marque la fin de la montée « biblico-morale » dont nous venons d'esquisser les

[5] « Accipiendo ergo continentiam Legis generalissime, sic continet doctrinam operandorum et credendorum et doctrinam orationum; generaliter, sic continet doctrinam operandorum; sed specialiter, sic continet doctrinam præceptorum » (liber III, pars 2, ed. Quaracchi, 1948, t. IV, p. 387*b*).

[6] Pour un exposé sommaire de la morale de cette œuvre, on consultera avec profit l'article du père I. Brady, o.f.m., *Law in the Summa Fratris Alexandri*, dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 24 (1950), p. 133-147.

grandes lignes. L'introduction des catégories grecques et païennes dans l'étude des mœurs chrétiennes va-t-elle contaminer le pur esprit de l'Évangile ?

A notre avis, du moins pour ce qui concerne Thomas d'Aquin, ces craintes ne sont pas fondées. Sa théologie morale, en effet, n'est pas moins chrétienne que celle de ses prédécesseurs, bien qu'elle soit plus scientifique. C'est trop peu dire. C'est précisément par fidélité aux plus pures inspirations du sermon sur la montagne que notre docteur a conçu et construit progressivement le chef-d'œuvre de théologie morale qui forme la *II^a pars* de sa *Somme de Théologie.* L'examen chronologique de ses œuvres va nous le montrer en nous faisant assister aux diverses étapes de cette entreprise.

### A. Béatitude - loi - grâce dans la « Lectura in Matthæum ».

Commençons par la *Lectura in Matthœum* qui date sûrement du premier enseignement parisien. Ce que nous avons dit de la *Summa sic dicta fratris Alexandri* nous invite à l'étude du commentaire du sermon sur la montagne. Nous ne sommes pas déçus, car la *Lectura* prend ici une ampleur et une élévation qu'on ne retrouve guère à propos des autres passages de l'Évangile. « C'est ici que le Seigneur propose sa doctrine », annonce saint Thomas. Et il en profite pour tracer un tableau d'ensemble des chapitres 5 à 17 [7]. Ne retenons que ce qui sert à notre dessein.

Dès le commentaire du premier verset, nous rencontrons le parallèle classique entre le Christ sur la montagne des béatitudes où il proclame la charte de son royaume et Moïse recevant sur le Sinaï les tables de la Loi où Dieu avait inscrit le Décalogue [8]. Cette comparaison des deux étapes de l'histoire du salut sera reprise plusieurs fois dans la suite. Elle traduit une double conception de la vie morale : celle de l'Ancienne Loi qui se résume dans l'observance des préceptes du

[7] Pour faciliter la consultation, nous citons d'après la récente édition de cette œuvre préparée par le père R. Cai, o.p. (Marietti, 1951) en indiquant le numéro du paragraphe. « Hic Dominus suam doctrinam proponit... » (n° 396).

[8] « Ascendit autem in montem propter quinque rationes. ... Quinto ut congrueret ista [doctrina] veteri legislationi, quæ data fuit in monte » (n° 399). « Unde sicut Moyses... ita Christus... » (n° 411). « Et ideo ut distinguat Dominus legem veterem a nova... » (n° 417). Voir aussi n° 422.

Décalogue; celle de la Nouvelle, fondée et orientée sur les béatitudes évangéliques [9].

Il nous faut ici faire remarquer comment, dès le début de son œuvre, l'interprétation de saint Thomas diffère de celle de Jean de la Rochelle dans la *Summa sic dicta fratris Alexandri.* Tandis que le maître franciscain passe complètement sous silence la partie du sermon sur la montagne consacrée aux béatitudes et limite son exposé de l'enseignement moral du Christ au commentaire des divers préceptes de celui-ci, saint Thomas découvre dans les mêmes béatitudes les principes de tout l'enseignement du Christ. A quoi faut-il attribuer cette différence d'attitude en face du même texte évangélique ?

A notre avis, plus profondément encore que celle de l'éthique d'Aristote, c'est l'influence de saint Augustin qui se manifeste ici. « Selon l'opinion de saint Augustin, déclare saint Thomas, toute la perfection de notre vie est contenue dans ce discours, étant donné que le Christ joint à son enseignement la promesse de la fin à laquelle il conduit. Or, ce que l'homme désire par-dessus tout, c'est la béatitude [10]. » Qu'il s'agisse là d'un thème profondément augustinien, c'est l'évidence même, et il serait facile d'aligner les références à l'eudémonisme de l'évêque d'Hippone. D'autre part, l'interprétation générale du sermon sur la montagne est bien celle que saint Augustin propose dès le début de son *De Sermone Domini in monte* [11]. La Tradition s'en

[9] « Item nota quod actus virtutum sunt illi de quibus lex præcipit; merita autem beatitudinis sunt actus virtutum; et ideo omnia quæ præcipiuntur et infra continentur, referuntur ad istas beatitudines. Unde sicut Moyses primo proposuit præcepta, et post multa dixit quæ omnia referebantur ad præcepta proposita : ita Christus in doctrina sua, primo præmisit istas beatitudines, ad quas omnia alia reducuntur » (n° 411). A notre avis, dans la suite de son œuvre, saint Thomas dépassera la conception de la vertu qu'il propose au début de ce texte.

[10] « Considerandum autem, quod secundum Augustinum in isto sermone Domini tota perfectio vitæ nostræ continetur. Et probat per id quod Dominus subiungit finem ad quem ducit, scilicet repromissionem aliquam. Id autem quod maxime homo desiderat, est beatitudo » (n° 403).

[11] « Sermonem quem locutus est Dominus noster Jesus Christus in monte, sicut in Evangelio secundum Matthæum legimus, si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitæ christianæ modum : quod polliceri non temere audemus, sed ex ipsis Domini verbis conjicientes. Nam sic ipse sermo concluditur, ut appareat in eo præcepta esse omnia quæ ad informandam vitam pertinent. Sic enim dicit : « Omnis ergo qui audit verba mea hæc et facit ea, similabo eum viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram. [...] » Cum ergo non dixit *qui audit verba mea* tantum, sed addidit dicens *qui audit verba mea hæc;* satis, ut arbitror, significavit, hæc verba quæ in monte locutus est, tam perfecte instruere vitam eorum qui voluerint secundum ea vivere, ut merito comparentur ædificanti super petram. Hoc dixi, ut appareat istum sermonem omnibus præceptis quibus christiana vita informatur, esse perfectum: ... » (*P.L.*, 34, c. 1230-1231).

était emparée et l'on pourrait montrer comment les auteurs du moyen âge la proposaient communément. C'est dans leurs œuvres, à tout le moins dans la *Glose*, que saint Thomas l'avait apprise. En effet, la comparaison attentive du texte de saint Thomas avec celui de saint Augustin révèle aussitôt que le maître dominicain n'avait pas sous les yeux le texte augustinien [12]. C'est à sa connaissance générale de l'œuvre de l'évêque d'Hippone que saint Thomas doit d'avoir ainsi spontanément rattaché les deux thèmes que nous avons dits. Son honnêteté intellectuelle l'amènera, au moment où il aura sous les yeux le texte du *De Sermone Domini in monte*, à fournir une double citation des œuvres d'Augustin pour fonder l'interprétation qu'il donnait dans la *Lectura in Matthæum* [13].

Mais revenons au texte que nous tâchons d'interpréter. Aussitôt après avoir rappelé que le sermon sur la montagne contenait l'essentiel de la doctrine du Christ concernant la vie chrétienne, saint Thomas poursuit : « C'est pourquoi le discours du Christ se divise en trois parties : la première annonce la *récompense* que recevront ceux qui accepteront son enseignement; la seconde détaille les *préceptes* du Christ; la dernière indique les *moyens d'observer* ceux-ci [14]. » Béatitude, loi, grâce. Tel est le plan de la morale du Christ que saint

[12] Les citations explicites sont peu nombreuses. Et surtout ne correspondent pas à des textes de saint Augustin : v.g. le n° 588 reprend plutôt le *Commentarium in Matthæum* de Raban Maure (*P.L.*, 107, c. 818). C'est encore chez celui-ci (*ibid.*, c. 818-819) probablement que saint Thomas (n° 592) a appris ce qu'il enseigne sur la coutume des orientaux de ne célébrer la messe qu'une fois la semaine. Quant au n° 1027, c'est sans doute les *Sentences* du Lombard (lib. II, dist. 43) qui en sont la source immédiate.

[13] Voici le passage de l'*Expositio continua* qui correspond à celui que nous avons cité à la note 10 : « Augustinus *de sermone Domini in monte.* Si quis autem pie sobrieque consideraverit, inveniet in hoc sermone, quantum ad mores opportunos pertinet, perfectum vitæ christianæ modum : unde sic ipse sermo concluditur : « omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, similabo eum viro sapienti. » Augustinus *de Civitate Dei.* Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni; quod autem beatum facit, ipse est finis boni. Et ideo a beatitudine incipit dicens « beati pauperes spiritu » (in c. 5, v. 3). » Vérification faite, il nous est apparu que saint Thomas, dans l'*Expositio continua* citait le *De Sermone Dei in monte* de saint Augustin dans son commentaire de chacun des versets de ces trois chapitres, sans aucune exception, et parfois jusqu'à six reprises et plus pour le même verset.

[14] « Unde Dominus hic tria facit. Primo præmittit præmium quod consequitur istos qui istam doctrinam accipiunt; secundo ponit præcepta, ibi « Nolite putare etc. »; tertio docet quomodo aliquis potest pervenire ad observandum ea, ibi « Petite et accipietis » (n° 403). Ainsi que nous le verrons dans un article ultérieur, les éditions de la *Lectura in Matthæum* contiennent une longue interpolation (n° 474-583) due à Barthélémy de Spina.

Thomas découvre dans le sermon sur la montagne selon la version de saint Matthieu.

L'œuvre de jeunesse que nous venons de consulter ne nous livre certes pas le dernier mot de sa pensée. Elle permet cependant d'entrevoir l'orientation que va prendre chez lui la théologie morale, tout en la situant par rapport aux œuvres de ses devanciers. Elle nous en découvre aussi les sources qu'on aurait décidément mauvaise grâce à ne pas qualifier de chrétiennes.

### B. Béatitude - loi - grâce dans la « Somme contre les Gentils ».

La *Somme contre les Gentils* constitue l'étape la plus importante de la vie intellectuelle de saint Thomas. Seul le livre III de cette œuvre nous intéresse ici. A notre avis, on le considère trop facilement comme un exposé de morale, alors qu'en réalité il est une étude spéculative sur le gouvernement divin des créatures [15]. Sans doute le gouvernement divin intéresse-t-il au plus haut point la conduite humaine. Mais la *Somme contre les Gentils* ne le considère que du point de vue de Dieu. Les développements qu'elle consacre aux activités de l'homme sont introduits au livre III en vue de fournir des notions analogiques permettant de mieux pénétrer les secrets de la pensée divine. Qu'il y ait là une recherche proprement théologique, c'est l'évidence même, puisqu'il s'agit de la connaissance scientifique de Dieu considéré en sa qualité de Seigneur de l'univers. Que ces considérations spéculatives ne soient pas sans relation avec la façon dont l'homme devra lui-même gouverner sa propre vie, saint Thomas nous le déclare en plusieurs endroits. Cependant, ce thème est nettement secondaire dans l'ensemble du livre III et saint Thomas ne développe guère les implications de cette conception de la vie morale comme association de l'homme au gouvernement divin des créatures raisonnables.

15 « Generatim... omnes questiones « morales », ... dum tractantur in Summa theologiæ magis ex parte creaturæ dirigendæ, in Summa contra Gentiles exponuntur potius ex parte Dei dirigentis, illic ut doceatur quomodo actus hominum dirigi possint ac debeant in Deum tanquam finem ultimum supernaturalem, hic præcipue ob veritatem speculative demonstrandam Deum esse finem ultimum et gubernatorem supremum... » (Cl. Suermondt, o.p., *Tabulæ schematicæ... Summæ theologiæ et Summæ contra Gentiles*, Romæ, 1943, p. 13).

L'aspect sous lequel les vertus sont considérées dans ce livre III vient confirmer l'interprétation que nous venons de signaler. En effet, se plaçant du point de vue de Dieu, saint Thomas se devait de considérer les vertus pour autant qu'elles se rapportent à la loi et à la grâce divines. Invoquer ici je ne sais quel envahissement du juridisme en théologie morale trahirait une incompréhension regrettable de l'œuvre que nous consultons. Si la science de Dieu s'intéresse aux vertus, ce n'est certes pas parce que Dieu est sujet de vertus. Ce ne peut être non plus parce que Dieu est leur objet. La seule façon d'introduire l'étude des vertus dans un traité de théologie spéculative consiste à les étudier pour autant qu'elles sont l'objet et l'effet de l'acte immanent par lequel Dieu dirige les créatures raisonnables vers leur fin propre, la béatitude éternelle. Or c'est par sa loi et sa grâce que Dieu gouverne les hommes. On ne s'étonne pas, dans cette perspective, que saint Thomas ait proposé une double considération sur les vertus dans le livre III de la *Somme contre les Gentils* [16].

Le contexte où s'introduit l'étude de la béatitude est analogue à celui que nous venons de constater pour les vertus. C'est proprement la fin poursuivie par le gouvernement divin des créatures raisonnables que saint Thomas étudie au cours des chapitres 25 à 63 [17].

En somme, si l'on s'en tient aux lignes générales de ce livre III, on constate que tout l'enseignement concernant les créatures raisonnables s'organise autour des trois thèmes qui servaient de plan au sermon sur la montagne, selon l'interprétation que saint Thomas en donnait dans la *Lectura in Matthæum* : béatitude - loi - grâce. Après l'avoir appris pour ainsi dire des lèvres mêmes du Christ, l'angélique docteur le découvre maintenant dans l'éternelle pensée de Dieu. On ne peut qu'admirer la logique supérieure qui préside à cet effort de réflexion et qui permet au théologien de découvrir les ineffables secrets des intentions divines grâce à la révélation qui nous en fut faite par le

[16] Ainsi, au traité de la loi : « quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi » (lib. III, c. 117), et ainsi de suite jusqu'au chapitre 129. Puis, au traité de la grâce : « Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei » (*ibid.*, c. 151-153), etc.

[17] Le chapitre premier de ce livre III est ici de la plus haute importance pour l'interprétation de toute cette partie de la *Somme contre les Gentils*. On y remarquera l'insistance avec laquelle saint Thomas revient sans cesse sur les expressions : dominium, dominus, regimen, rector, gubernator, etc.

Verbe même de Dieu fait chair pour nous racheter et nous introduire dans les mystères de la vie divine.

A ce moment de l'évolution intellectuelle de saint Thomas, il nous est permis d'entrevoir en quel sens s'orientera sa pensée le jour où il voudra développer les conséquences de cette conception pour la vie morale du fils adoptif de Dieu. Mais n'anticipons pas. Ouvrons plutôt la *Somme de Théologie* dont la *II^a pars* marque l'aboutissement définitif de sa pensée sur notre sujet.

### C. Béatitude - vertus dans la « Somme de Théologie ».

Avant d'examiner la structure de cette partie de la *Somme de Théologie*, il n'est pas inutile de faire quelques remarques préliminaires sur le sens et l'agencement de cette partie par rapport à l'ensemble de l'œuvre. Dans une étude remarquable à plus d'un titre, on a récemment contesté la légitimité du qualificatif de « morale » attribué d'ordinaire à la *II^a pars*, en raison et au profit de sa qualité « théologique [18] ». Nous sommes ici ramenés à l'antinomie que nous indiquions plus haut et dont on peut supposer qu'elle n'a pas échappé à saint Thomas. En effet, plus que personne, le saint docteur affirme l'unité de la science théologique en raison précisément de l'unité de son objet : Dieu. Et pourtant, lorsqu'il annonce la *II^a pars*, c'est en terme de « consideratio moralis scientiæ » qu'il le fait [19]. Si le caractère antinomique de ces deux affirmations nous étonne, c'est peut-être que nous n'avons pas encore proprement saisi le point de vue de saint Thomas. Pour le faire, nous croyons important de commencer

[18] « Du même coup, à l'étonnement du simple moraliste, on traite Dieu [dans la *II^a pars*], non en législateur, ou rétributeur, auxiliaire, que sais-je ? mais en exemplaire. ... L'idée inspiratrice de la *Secunda pars*, celle qui règle toute la méthode du discours, n'est pas un propos de moraliste. ... Les choses étant plus vraies dans la pensée divine que vues directement en elles-mêmes, le théologien est sage en considérant les mœurs humaines telles qu'elles sont vues par Dieu et en rapport avec l'être divin, au lieu de les voir exclusivement en elles-mêmes et dans leurs raisons humaines » (J. Tonneau, o.p., dans l'*Avant-propos* de l'*Initiation théologique*, t. III, Paris, 1952, p. 24-25).

[19] Entre autres : « ... aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent : et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia » (I^a, q. 84, prol.). « De [libertate] a culpa infra in tractatu moralium dicetur, in secunda parte huius operis » (I^a, q. 83, a. 2, ad 3). Relire aussi le prologue à I^a-II^æ, q. 6, et celui de la II^a-II^æ : « Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta... Et sic nihil moralium erit prætermissum. »

par comparer les structures du livre III de la *Somme contre les Gentils* et la *II^a pars* de la *Somme de Théologie.*

Lorsqu'on passe en effet de celui-là à celle-ci, on constate un déplacement très net de l'axe des considérations. Là, c'est le gouvernement divin qu'on étudie en un traité dont le caractère théologique est évident mais qu'on ne pourrait qualifier au même titre de « moral ». Ici, c'est résolument le point de vue du gouvernement que l'homme exerce sur sa propre vie qu'on adopte, avec cette conséquence que le caractère moral saute aux yeux tandis que le caractère théologique n'est pas aussi apparent. Qu'on le veuille ou non, nous sommes en présence d'un problème tout à fait fondamental et trop souvent négligé. Tant qu'on ne l'a pas résolu, les éloges qu'on décerne à l'harmonieuse structure de la *II^a pars* de la *Somme de Théologie* ne convaincront jamais personne de son caractère proprement théologique. L'inverse est aussi vrai, car cette qualité théologique, pour fondée qu'elle soit, n'enlève pas à cette partie son caractère de « consideratio moralis » affirmée avec autant d'assurance par saint Thomas.

La solution de notre problème comporte une double exigence. D'une part, il ne faut rien sacrifier de la nature théologique de la *II^a pars.* D'autre part, il faut éviter avec autant de soin de s'arrêter au point de vue de la *Somme contre les Gentils,* puisque saint Thomas le premier a organisé d'une façon profondément différente sa *Somme de Théologie.*

Pour mieux saisir le progrès réalisé dans l'esprit de saint Thomas, il nous faut d'abord réfléchir sur la donnée commune à l'une et à l'autre somme : leur caractère théologique. Qu'est-ce en effet que la théologie sinon l'impression dans un esprit humain, grâce à son enracinement dans la foi, de la science même de Dieu ? L'unité de la théologie doit reproduire à sa façon l'unité de la science divine par laquelle Dieu se connaît lui-même et connaît les œuvres de sa puissance et de sa bonté. Or, il est évident que cette participation à la connaissance divine ne peut se trouver dans l'esprit humain selon le mode propre à Dieu. Lui, dans un acte unique de contemplation se connaît tel qu'il est et trouve dans cette connaissance son éternelle béatitude. La connaissance pratique qu'il a des êtres qu'il crée n'ajoute aucune perfection nouvelle à la connaissance spéculative qu'il a de lui-même.

L'homme, de son côté, ne peut prétendre à une connaissance aussi unifiée. Ce n'est qu'au ciel que l'acte de vision, qui l'introduit pour jamais dans la connaissance immédiate du mystère propre de Dieu, unifiera sa connaissance au point qu'il connaîtra tout en Dieu. Durant toute sa vie terrestre, il faut que la foi, semence de vision, pousse ses racines et envahisse de plus en plus chacune des fonctions spéculative et pratique de son intelligence créée. Ce que nous venons de dire, il importe de le remarquer, s'applique tout aussi bien à la connaissance du mystère propre de Dieu qu'à celle des mystères de la création et du gouvernement divin. En effet, la connaissance spéculative de ces mystères est insuffisante à nous révéler parfaitement la vie intime de Dieu, même si l'on tient compte que la connaissance spéculative des lois divines, par exemple, vient ajouter une nouvelle dimension à notre connaissance de Dieu en lui-même. En ce sens, on le comprend, l'étude des lois divines nous introduit déjà dans les secrets de la vie personnelle de Dieu qui est engagée selon son mystère propre dans sa législation. C'était le point de vue de la *Somme contre les Gentils*, où l'étude du gouvernement divin était exigée par le dessein qui avait conduit saint Thomas à centrer toutes ses recherches sur le mystère propre de Dieu.

Malgré ce surcroît de perfection ajoutée par la connaissance des œuvres et du gouvernement divin, il manque encore une dimension à notre connaissance de Dieu. Pour reproduire plus parfaitement, par l'intérieur, la connaissance divine à laquelle nous participons par la foi, il reste à faire l'expérience personnelle de la connaissance réalisatrice de Dieu. Être la cause intelligente des actes qui nous acheminent vers la vision face à face, voilà qui vient ajouter un complément indispensable à notre qualité de « fils de la lumière » inaugurée par la foi dans nos vies d'hommes.

Or il ne s'agit pas là d'une chimère, car la science par laquelle Dieu gouverne les créatures raisonnables est réalisatrice et pose en nous une réalité, un ordre, qui est reçu dans la lumière. Créatures faites à son image et à sa ressemblance, Dieu nous gouverne en exigeant que nous fassions de sa loi le principe directeur de notre vie. C'est jusqu'à cette intériorisation de sa loi dans chacune de nos vies que pénètre la connaissance divine. En s'appliquant à la connaissance scientifique de la vie chrétienne, l'homme ajoutera donc une nouvelle

dimension à sa connaissance du mystère propre de Dieu, en même temps qu'il se disposera à imiter plus parfaitement dans sa vie la vie même de Dieu. En d'autres termes, puisque la connaissance pratique de la vie chrétienne lui révèle une nouvelle dimension du mystère de Dieu, l'homme qui s'y consacre devient plus parfaitement théologien que s'il se contente de l'unique connaissance spéculative. La loi divine, c'est Dieu lui-même; la vie chrétienne, c'est encore Dieu lui-même, non plus considéré comme objet de connaissance et principe régulateur extrinsèque, mais comme principe intérieur de la vie personnelle de l'homme élevé à la filiation adoptive.

Cette conception fait droit à toutes les exigences. Celles de la théologie sont sauves, car c'est vraiment Dieu qu'on étudie dans son gouvernement, c'est-à-dire dans sa connaissance pratique ordonnant les créatures raisonnables à l'éternelle béatitude et leur accordant les vertus et les dons, la loi et la grâce, pour leur permettre de réaliser personnellement leur sublime vocation. Mais du même coup, c'est véritablement de la morale, car il appartient à l'homme, sans aucun détriment, ni pour le souverain domaine de Dieu, ni pour sa propre liberté, de vivre sa vie divine en faisant sien, dans un acte personnel, le gouvernement de Dieu auquel il participe activement.

Tel est le dessein qui préside à la *II^a pars* de la *Somme de Théologie*. Dans cette perspective, on comprend mieux tout le sens du prologue qui l'introduit en déclarant qu'après avoir considéré l'« exemplaire » dans la *I^a pars*, il nous faut maintenant aborder l'étude de l'« image » de Dieu qu'est la créature raisonnable [20]. Saint Thomas dépasse ici le point de vue de la *Somme contre les Gentils* qui centrait tout son effort sur la connaissance de Dieu gouverneur. Interpréter la *II^a pars* de la *Somme de Théologie* comme s'il s'agissait de Dieu considéré comme exemplaire, c'est, à notre avis, s'arrêter à un stade de l'évolution intellectuelle de saint Thomas et se priver de faire avec lui le progrès qu'il a fait.

20 Les affirmations du père J. Tonneau, o.p., que nous avons citées à la note 18 ne s'accordent pas parfaitement avec le texte de saint Thomas auquel nous faisons ici allusion : « ... postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem » (I^a-II^æ, prol.).

Une fois reconnue la nécessité d'une partie proprement morale pour la perfection même du travail théologique [21], il nous faut aborder le problème de son organisation interne. C'est ici que nous allons retrouver l'influence du sermon sur la montagne.

A première vue, ce qui distingue la *II^a pars* de la *Somme de Théologie* du livre III de la *Somme contre les Gentils*, ce n'est ni la primauté accordée à la béatitude, ni la présence des traités consacrés à la loi et à la grâce. Ces trois thèmes sont présents, et dans le même ordre, dans l'une et l'autre œuvre. Ce qui les distingue nettement, c'est la place accordée au traité des vertus, lequel se détache des traités de la loi et de la grâce pour constituer la majeure partie de la *II^a pars*. En réalité, on peut même affirmer que la *II^a pars* ne comporte que deux parties : la béatitude et les vertus, auxquelles se rattachent la loi et la grâce présentées désormais comme les « principes extrinsèques [22] » de la vie chrétienne.

Serait-ce que saint Thomas prétend trouver en l'homme lui-même les « principes intérieurs » qui le rendent maître de sa vie de fils adoptif de Dieu en marche vers la céleste béatitude ? Pour répondre à cette question et résoudre par le fait même le problème fondamental que nous étudions depuis le début de ces pages, il faut nous reporter au traité de la loi nouvelle qui termine le traité de la loi et introduit celui de la grâce, à la fin de la *I^a-II^ae*. Notre affirmation étonnera peut-être, car de tous les traités de la *Somme de Théologie*, c'est celui qu'on a le moins étudié [23]. Or c'est notre conviction qu'en laissant ce traité dans l'ombre on a souvent méconnu l'inspiration profonde de toute la morale de saint Thomas pour s'en tenir à l'énumération de ses conclusions. En effet, l'enseignement de saint Thomas sur la nature de la loi nouvelle, sur ses rapports avec l'ancienne et sur son contenu, nous met en

21 Signalons, au passage, qu'on pourrait appliquer à la *III^a pars, mutandis mutatis*, ce que nous venons d'affirmer de la *II^a pars*. L'étude du Verbe incarné nous introduit dans une nouvelle dimension du mystère propre de Dieu qui vient mettre le dernier complément à la connaissance que nous en pouvons avoir sur terre en attendant l'éternelle récompense du ciel. C'est là, à notre avis, le sens du prologue de la *III^a pars*.

22 Voir I^a-II^ae, q. 49, prol., et q. 90, prol.

23 Cajétan, pour ne citer que lui, n'a que vingt lignes de commentaires pour tout le traité ! Il faut signaler l'heureuse initiative du regretté père Th. Deman, o.p., et des éditeurs de l'édition latine-allemande de la *Somme de Théologie*, d'avoir réuni en un seul volume les traités de la loi nouvelle et de la grâce (*Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd 14, I-II, 106-114, Heidelberg, 1955, 16-478 p.).

présence d'une conception de la vie morale qui correspond exactement à celle qui commande la *II^a pars* tout entière. Ce n'est certes pas là un effet du hasard !

Le principe général qui domine tout le traité de la loi nouvelle est emprunté à l'apôtre saint Paul qui enseigne que la loi nouvelle est la loi de parfaite liberté qui convient aux hommes mûrs, tandis que l'ancienne jouait le rôle du pédagogue nécessaire aux enfants pour leur indiquer sans cesse ce qu'il faut faire ou éviter. Pour illustrer cette idée de base, saint Thomas entreprend de comparer les deux lois d'après les trois traits communs à toute loi : le but vers lequel elle conduit, les préceptes qu'elle promulgue et, enfin, la façon dont elle en assure l'observance [24]. Retenons l'essentiel de son exposé pour nous familiariser avec le style de vie chrétienne propre à la loi nouvelle. Il nous sera facile de montrer par la suite comment la *II^a pars* répond à ce programme et en favorise la réalisation.

Considérons d'abord *le but poursuivi.* Après avoir affirmé que l'une et l'autre loi, en dernière analyse, poursuivent un but unique : l'union des hommes avec Dieu, saint Thomas constate une différence dans la fin immédiate proposée par chacune. La loi de Moïse invite avant tout le peuple hébreu à la conquête d'un royaume temporel. Le Christ, au contraire, dès le début de son enseignement, propose le détachement des biens de ce monde en vue d'une disponibilité plus grande à l'égard du Royaume de Dieu dont les richesses consistent surtout dans la foi et la charité qui introduisent immédiatement à la céleste patrie [25].

Différentes par leur fin immédiate, l'ancienne et la nouvelle loi le sont aussi dans *les préceptes* qu'elles promulguent. Adaptant sa loi à un peuple encore enfant, Dieu s'est contenté, au début, de lui « lier les mains ». Lorsque le Christ paraît, c'est le cœur même de ses disciples qu'il veut s'attacher. Il ne lui suffit plus que les actes extérieurs soient

[24] « Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ... Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem... Secundo ad legem pertinet dirigere actus humanos secundum ordinem iustitiæ... Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum » (I^a-II^æ, q. 91, a. 5). Voir aussi q. 107, *passim.* On notera le parallélisme de cette comparaison des lois ancienne et nouvelle avec la trilogie : béatitude - loi - grâce que nous avons rencontrée dans les œuvres antérieures de saint Thomas.

[25] Pour la suite de notre exposé, nous résumons le traité de la Loi nouvelle (I^a-II^æ, q. 106-108). Toutes nos affirmations lui seront empruntées.

bien réglés. Ce sont les sources intérieures de l'action qu'il désire purifier, « car je vous dis que si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ». Certes, il n'est pas question d'abolir les préceptes de la loi ancienne concernant la pratique des vertus. « Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir [26]. » Pour bien se pénétrer du sens de ces affirmations du sermon sur la montagne, il importe de rappeler brièvement l'idée que saint Thomas se fait de la loi mosaïque. Selon lui, lorsque Dieu donne à Moïse les tables de la loi, il ne fait pour ainsi dire que promulguer une seconde fois la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme mais obscurcie par la faute du premier Adam et par les péchés personnels de ses descendants. Le docteur angélique en est tellement convaincu qu'il déclare que les Gentils, tout autant que les Juifs, étaient obligés d'observer le décalogue en raison justement de l'accord de celui-ci avec la loi naturelle. En réalité, l'histoire nous apprend l'incapacité de la loi ancienne à justifier l'ensemble du peuple élu, tandis que la casuistique des gardiens attitrés de la loi imposait un poids de jour en jour plus accablant de prescriptions extérieures qui en rendaient l'accomplissement à peu près impossible. Plus on avance dans le temps, moins la loi ancienne se révèle capable de conduire au but qu'elle continue d'indiquer.

Quel contraste lorsque le Christ paraît ! Quelle « bonne nouvelle » ! « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et ployez sous le fardeau, et je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons : je suis doux et humble de cœur; et vous trouverez du repos pour vos âmes, car mon joug est doux et mon fardeau est léger [27]. » S'il parle ainsi, c'est que sa doctrine n'est pas avant tout un code de préceptes. Elle est d'abord la grâce de l'Esprit-Saint qui vient restaurer l'image de Dieu en la conformant au Verbe éternel du Père. Non seulement le Sauveur enseigne les lois de la sagesse, mais véritablement il fait de ses disciples des « fils de la lumière », resplendissants de sagesse divine. Il ne se contente pas d'éclairer de l'extérieur, comme le faisait la Loi ancienne. Il vient restaurer l'image de Dieu dans

[26] *Matth.* c. 5, v. 17-21.
[27] *Matth.* c. 11, v. 28.

l'homme en y introduisant les sentiments qui conviennent à un fils adoptif de Dieu. Pour exprimer sa conviction sur ce point, saint Thomas utilise un vocabulaire qui étonne au premier abord. La Loi nouvelle, déclare-t-il, « principaliter est lex indita, secundario autem est lex scripta [28] ». Il veut par là faire droit au texte du prophète Jérémie invoqué par l'auteur de l'épître aux Hébreux : « Voici l'alliance que je contracterai avec la maison d'Israël. Après ces jours-ci, dit le Seigneur : je mettrai mes lois dans leur intelligence, et je les graverai dans leur cœur [29]. » Il y a une certaine audace à utiliser ici le terme « indita » qui caractérise d'ordinaire la loi naturelle. Jean de la Rochelle, par exemple, n'osait pas le faire, dans la *Summa sic dicta fratris Alexandri.* Le docteur angélique veut montrer par là jusqu'à quelle profondeur de son être l'homme est guéri et renouvelé par la grâce. De même en effet que l'homme n'a qu'à écouter la véritable voix de sa nature pour s'entendre dire quelle est sa dignité et quels sont ses vrais biens, ainsi le chrétien n'a qu'à se rendre docile au mouvement de la vie divine qui jaillit au fond de son âme pour apprendre comment il doit vivre en fils adoptif de Dieu. Plus encore. Tandis que la loi naturelle se trouve impuissante à combler la distance qui sépare la connaissance du bien à faire et la réalisation de ce même bien, — et en cela la Loi ancienne lui ressemble — la Loi nouvelle ne se contente pas d'éclairer la voie à suivre, elle donne en même temps la force de s'y engager et d'y marcher jusqu'au terme. Le livre et le pédagogue cèdent la place au maître intérieur qui s'installe, pour ainsi dire, au plus intime de la créature raisonnable. Celle-ci devient l'associée de Dieu dans la conduite providentielle de sa destinée personnelle. La vie de l'homme devient une vie divine, sans cesser d'être une vie humaine, et plus que jamais il est vrai d'affirmer que le péché contre Dieu est en même temps un péché contre soi-même. On comprend mieux, dans cette perspective, que saint Thomas en soit venu à considérer la loi et la grâce comme principes extrinsèques de la vie morale du chrétien.

Faudra-t-il en conclure qu'il n'y a plus de place pour les préceptes particuliers dans la Loi nouvelle ? Non pas. Les textes inspirés du

[28] I[a]-II[ae], q. 106, a. 1.
[29] *Hébr.* 8, 10. Le texte de *Jérémie* correspondant est au c. 31, v. 31-34.

Nouveau Testament en contiennent un certain nombre que saint Thomas prend la peine d'étudier dans une question spéciale. Retenons-en l'essentiel. Quant aux actes extérieurs, la Loi nouvelle comprend d'abord une série de préceptes concernant les sacrements par lesquels la grâce du Verbe incarné dérive jusqu'à nous. Une fois l'homme justifié par la grâce, la Loi nouvelle ne lui prescrit que les actes strictement nécessaires à l'édification du Temple de Dieu qu'il est devenu. Pour tous les détails particuliers de la construction, l'homme est laissé à sa propre initiative. Il doit lui-même en assumer toute la responsabilité. Les formules de saint Thomas étonneront peut-être ceux qui n'ont pas l'habitude de son style vigoureux. « Les nova, præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum [30]. » Il exprime même l'avis que le Nouveau Testament contient plus d'additions au chapitre de la foi qu'à celui des mœurs. Il en veut pour preuve que c'est la raison qui règle la bonté et la malice des actes : « et ideo [ad opera virtutum] non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis [31]. » Au cas où nous hésiterions encore, voici la conclusion de l'article où il se demande si la nouvelle Loi détermine suffisamment ce que doit être la conduite extérieure du chrétien. « En somme, déclare-t-il, la Loi nouvelle ne devait rien prescrire ni défendre, si ce n'est les sacrements et les préceptes moraux qui engagent de soi la nature des vertus, comme par exemple, qu'il ne faut ni tuer ni voler [32]. »

Qui s'étonne de la place faite aux vertus morales naturelles dans la théologie de saint Thomas d'Aquin oublie — si tant est qu'il les a jamais lues — les enseignements que nous venons de résumer. De même ceux qui se scandalisent des longs développements « naturels » du traité de la justice dont la fonction propre est justement de régler les « actes extérieurs ». De même aussi tous ceux qui s'évertuent à élaborer une « théologie morale chrétienne » qui soit fondée avant tout sur ce qui distingue le chrétien du non-chrétien. Ces revendications et

30 I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 107, a. 4. Dans le même sens : « Iam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis » (*ibid.*, q. 108, a. 2, ad 3$^{m}$ *et passim*).

31 I$^{a}$-II$^{æ}$, q. 108, a. 2, ad 1$^{m}$.

32 *Ibid.*, c.

ces tentatives ne peuvent se réclamer de l'enseignement de saint Thomas, malgré toutes leurs protestations de fidélité à l'esprit de l'angélique docteur. Certains exposés « ad mentem sancti Thomæ » donnent parfois l'impression d'un thomisme « désincarné », car il ne suffit pas de déclarer que saint Thomas n'est pas une borne pour s'assurer qu'on se meut dans le rayonnement de son phare. Mais revenons à la comparaison des deux lois.

Distinctes par le but immédiatement poursuivi et par le nombre et la portée des préceptes, les lois ancienne et nouvelle le sont encore par la *façon de s'imposer.*

Saint Thomas constate à ce propos que les promesses et les récompenses jouent dans la vie humaine un rôle analogue à celui des prémisses dans un raisonnement. Dans l'ordre pratique, en effet, l'action à poser se présente comme la conclusion d'un syllogisme. Or, pour faire comprendre une vérité à quelqu'un qui l'ignore, il importe de faire appel à ce qu'il connaît déjà. Parlant à des enfants, on invoquera des « moyens termes » à leur portée : récompenses et punitions corporelles qui viendront, de l'extérieur, sanctionner l'acte accompli. C'est la pédagogie utilisée dans l'ancienne Loi. La nouvelle procède autrement. Au lieu de s'appuyer sur des sanctions extérieures, c'est le royaume de Dieu qu'elle promet. C'est la vertu pour elle-même qu'elle engage à pratiquer. La crainte et la convoitise font place à l'amour du bien véritable, parce que chacune des puissances du chrétien reçoit une disposition infuse qui vient l'incliner du dedans à poursuivre le bien pour lui-même et à éviter le mal contraire. En somme, la Loi nouvelle, parce qu'elle consiste avant tout dans la grâce des vertus et des dons, propose un style de vie morale pour adulte. C'est la loi de la « liberté parfaite » selon le mot de saint Jacques (1, 25). Or c'est dans le sermon sur la montagne que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, découvre la parfaite rectification de la vie chrétienne : « sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianæ vitæ continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. » L'explication qu'il en donne rejoint celle que nous avons lue dans ses œuvres antérieures : « En effet, après avoir proclamé que la béatitude est la fin de la vie chrétienne et fait valoir la dignité des Apôtres de la doctrine évangélique, le Seigneur règle les

actes intérieurs de l'homme dans sa vie individuelle et sociale. » On notera cependant l'insistance que met saint Thomas à répéter que le Christ avait surtout en vue, dans son discours, de rectifier l'enseignement des scribes et pharisiens [33]. Selon cette dernière interprétation, le sermon sur la montagne ne fournit pas un exposé complet de la doctrine morale du Christ. Aussi bien, contrairement à Jean de la Rochelle dans la *Summa sic dicta fratris Alexandri*, le Docteur Angélique ne se résout-il pas à construire sa synthèse de l'enseignement moral chrétien sur la base trop étroite des préceptes contenus dans ces pages de l'évangéliste saint Matthieu. Ce sont les vertus qui lui fourniront le cadre de ses considérations morales. Les préceptes seront rattachés à chacune des vertus, et bien loin de constituer la partie la plus importante du traité, tout l'effort de saint Thomas consistera à montrer leur convenance et leur adaptation à promouvoir l'œuvre des vertus.

Faudra-t-il en conclure qu'au moment précis où il se penche sur le texte sacré et en pénètre davantage le sens immédiat, saint Thomas en abandonne les données pour se rallier à des schèmes qu'il avait appris dans les livres des philosophes païens ? Nullement. Au lieu de s'en tenir à quelques passages d'un évangéliste, c'est l'esprit de toute la Loi nouvelle qu'il assume dans le sens où il vient de l'exposer. Le choix des vertus comme schème de référence principal est commandé par sa conception de la Loi nouvelle comme loi de parfaite liberté. Cette loi convient à l'adulte qui se meut personnellement en fonction des tendances rectifiées de son âme vers le bien en lui-même et pour lui-même. Ici, il nous faut insister sur la prédominance qu'il accorde aux vertus théologales dont le sermon sur la montagne ne fait pas explicitement mention dans ses préceptes. Il y a là une distinction fondamentale entre la synthèse thomiste et celle, par exemple, de la *Summa fratris Alexandri*. Celle-ci, en effet, parce qu'elle suivait pas à pas le texte du sermon sur la montagne, en vient à proposer une synthèse morale dont les éléments les plus développés sont les vertus proprement morales.

Mais il y a plus et mieux. Si saint Thomas n'organise pas sa théologie morale en fonction des préceptes du sermon sur la montagne,

[33] *Ibid.*, a. 3, ad 1$^{m}$, ad 2, ad 4$^{m}$.

c'est qu'il s'est pénétré d'un enseignement traditionnel qui voyait dans les béatitudes évangéliques les « principes » mêmes de la vie morale. Déjà saint Augustin, dans son *De Sermone Domini in monte*, affirme que les béatitudes évangéliques sont des « sentences [34] ». Nous traduirions par « maximes » ou « axiomes », au sens où Guillaume Peyraud déclare que les béatitudes évangéliques sont « quasi octo positiones ipsius ducis philosophiæ [35] ». Il est facile d'assumer pareil enseignement dans la synthèse thomiste, étant donné qu'on y insiste sur le fait que les fins jouent dans les sciences pratiques le rôle des principes. Or, il est évident que les béatitudes sont proposées comme la fin de la vie chrétienne, d'abord dans la perfection qu'elle peut atteindre sur terre, et surtout dans celle qu'elle n'obtiendra qu'au ciel. C'est par là que s'explique la présence des béatitudes évangéliques tout au long de la *II[a] pars*. Il ne s'agit pas là d'un élément surajouté après coup à une construction déjà faite. La présence des béatitudes évangéliques est exigée par la primauté accordée à la béatitude éternelle dans toute la morale, et par la conviction que dès cette vie nous y participons réellement.

C'est donc encore le sermon sur la montagne qui fournit la structure de la *II[a] pars* de la *Somme de Théologie*. Comme dans les synthèses antérieures la trilogie fondamentale (béatitude - loi - grâce) était fournie par le texte révélé, ainsi la distribution de toutes les considérations morales selon la béatitude et les vertus est fondée sur le programme énoncé dans le discours du Maître. En un sens, on pourrait dire que saint Thomas conserve encore ici la même trilogie. Mais cette fois, c'est le premier thème qui fournit la division fondamentale à laquelle les deux autres sont rattachés : béatitude parfaite (I[a]-II[æ], q. 1-15) et béatitude commencée (I[a]-II[æ], q. 6-90 et II[a]-II[æ]), loi

[34] « Sunt autem omnes istæ octo sententiæ. ... Superiores autem sententias generaliter dirigebat. ... Quapropter iste sententiarum numerus diligenter considerandus est » (*P.L.*, 34, c. 1233-1234).

[35] Le *De beatitudinibus* forme la sixième et dernière partie du *De virtutibus* de cet auteur. Contentons-nous de quelques textes : « Sententiæ illius doctrine valde extranee sunt a sententiis sapientiæ mundanæ. ... Sunt enim octo illa verba, quasi octo positiones ipsius ducis philosophiæ. ... Doctrina illa integra est, quantum ad principia moralis sapientiæ. ... Perfecte ergo principia moralis doctrine tradi videntur in illis octo verbis, in quibus anima ad bonum et ad malum perfecte ordinatur » (Guillelmus Peraldus, *Summa virtutum ac vitiorum*, Venise, 1571, t. I, p. 647*b*-648*a*).

($I^a$-$II^{ae}$, q. 90-109 et $II^a$-$II^{ae}$ *passim*), grâce ($I^a$-$II^{ae}$, q. 110-114 et $II^a$-$II^{ae}$ *passim*).

Au terme de notre examen des œuvres de saint Thomas, les remarques très judicieuses du père J. Tonneau, o.p., concernant les « étonnements du moraliste à l'école de saint Thomas [36] » prennent un sens que ne laissait pas soupçonner le contexte dans lequel l'auteur les présente. Ce qui a poussé saint Thomas à débarrasser de sa gangue sociologique la conception qu'il se fait de la vie morale du fils adoptif de Dieu, c'est avant tout la méditation des données de l'Écriture concernant la Loi ancienne et la Loi de grâce et de liberté. C'est pour faire droit à ce que celle-ci a de tout à fait propre qu'il construit la *II^a pars* de la *Somme de Théologie* selon le schème fondamental de la béatitude et des vertus. Bien plus qu'une tranche de théologie biblique, comme on se plaît parfois à le dire, les questions sur la Loi nouvelle nous livrent la clef de toute la *II^a pars.*

En un temps où la théologie veut se rajeunir au contact de ses sources, il n'était peut-être pas inutile de montrer comment la synthèse morale du Docteur commun de l'Église universelle, bien loin de trahir les plus pures inspirations de l'Évangile, se présente au contraire comme un approfondissement scientifique des exigences de la vie chrétienne sous la Loi de grâce et de parfaite liberté. Du sermon sur la montagne à la *II^a pars* de la *Somme de Théologie* il y a le chemin qui conduit et relie la foi à la théologie : *fides quærens intellectum.*

Roger GUINDON, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

36 Dans l'avant-propos cité plus haut, note 18, p. 26-36.

POUR UNE PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE.

# *Existants et acte d'être devant les philosophies orientales*

Le philosophe de l'existence se meut dans un monde d'existants aux visages multiples, essentiellement différents [1]. Sous l'apparence déconcertante de leur diversité infinie, il saisit, comme par instinct de nature, l'identité de leur acte fondamental : l'acte d'être. Joué différemment par chacun, cet acte représente pourtant une valeur unique, celle que le verbe exprime : « exister » n'a qu'un sens possible, reconnaissable partout. Il y a des existants dont aucun n'est l'acte que tous, pourtant, ils jouent. L'existant n'est pas l'acte d'être, et la dissociation entre existant et acte d'être est une de ces données immédiates qui s'imposent à la philosophie existentielle.

L'existant se distingue de l'acte qu'il joue avec tous les autres, l'acte d'être. Il se distingue aussi des autres existants au nom de son rapport à l'acte, de sa position dans l'acte. Il a sa manière à lui de s'insérer dans l'acte et ce n'est pas celle du voisin, ce ne sera jamais celle de nul autre acteur. Le rapport à l'acte qu'il joue lui confère une valeur caractéristique et permet de le reconnaître : il porte désormais un nom, son rôle est de jouer l'acte de cette manière qui le détermine et suffit à le définir.

Au nom de ce rapport à l'acte, l'existant reçoit un sens intelligible, une « essence ». Son existence, s'orientant vers l'acte d'être selon un style défini pour lui seul par cette essence, revêt une signification. Cette tendance à l'Acte total et pur avec lequel, de par son rôle

[1] Cette étude a fait l'objet d'une série de cours à l'Université d'Ottawa en 1952-1953. Elle représente le chapitre d'un ouvrage à paraître bientôt sous le titre *Existants et Acte d'être.*

d'existant, il se trouve mis en proportion, ouvre les possibilités d'un dialogue entre existant et acte d'être, dans les perspectives d'un dépassement vers l'Absolu, se manifestant sous la forme d'une sorte d'appel à la transcendance.

Les acteurs d'un drame, malgré la diversité des rapports à l'acte qui définissent à chacun son rôle, communient pourtant dans le même acte qu'ils jouent ensemble. Ainsi des existants : malgré la façon différente dont chacun joue l'acte d'être, ils coexistent dans le même acte, sans lequel, s'ils allaient cesser de se rapporter à lui, ils sombreraient dans l'absurde.

* * *

L'expérience de base, en domaine existentiel, révèle ainsi une dualité : elle implique une dissociation d'existant et d'acte d'être. En valeur d'acte, et dans la ligne de l'acte, l'existence se donne pour identique en tout existant; si les existants sont multiples et divers, ce n'est qu'en raison de leur façon personnelle de jouer l'acte. Ainsi perce une intuition : celle d'un rapport de l'existant à l'acte d'être, grâce auquel, malgré la dissociation d'existant et d'acte d'être, l'existant échappe à la contradiction. Au plan concret de la scène du monde où se joue l'acte d'être, ce rapport est perceptible comme un dépassement des conditions d'espace et de temps, une sorte d'élan vers la conquête d'une valeur transcendante. Le méconnaître reviendrait à ruiner l'intelligibilité de l'existant en refusant de reconnaître sa proportion à l'acte d'être. Nier cet essor indéfini s'exprimant sous forme de tendance à l'expansion, c'est d'ailleurs nier qu'il y ait un acte unique, joué par tous et que tout existant indique déjà comme Absolu. L'existant devrait, dès lors, se maintenir comme « existant », au niveau de la contingence, sans plus d'explication et dans l'absurdité. Tels sont les chemins ouverts à l'existentialisme.

La philosophie existentielle, elle, décide de recueillir toute donnée immédiate de la conscience philosophique en domaine d'existence. Elle fait confiance au rapport à l'acte d'être, manifesté comme élément de structure de l'existant, au plan spontané de l'expérience, sous forme d'une intuition sourde de la conscience. Elle entend interpréter, malgré la dissociation, ce rapport d'existant à acte d'être de façon à

fonder une métaphysique de l'existence qui ne refuse rien et s'oppose, précisément sous le nom de « philosophie existentielle » aux divers « existentialismes ».

* * *

L'existence comme « histoire » d'un existant, implique une orientation et donc une proportion. Elle révèle un rapport à l'acte d'être dont elle représente l'éparpillement dans l'espace et le temps où se situe toujours l'existant. Cette proportion lui donne valeur intelligible et engage l'existant dans l'acte où il a son rôle à tenir de concert avec les autres. La philosophie existentielle aura pour but d'expliquer la dissociation apparue dès l'expérience initiale et veut montrer que l'existence n'est pas contradictoire, grâce au rapport à l'acte d'être conférant à l'existant une raison d'exister.

Chaque existant fait la confidence d'un identique secret : ils existent, ils jouent, tous, le même acte d'être. Mais, dans l'instant même où je prends conscience, en tous ces existants, de l'identité de leur existence comme acte d'être, j'ai conscience que chacun le joue d'une manière qui lui est propre et proprement incommunicable : chaque existant a son existence bien à lui, et ce n'est en aucun cas celle d'un autre; c'est la sienne, elle ne ressemble à rien d'autre [2].

On pourrait interroger tout existant; toujours la même révélation nous serait faite : ce qui existe, ici, et dans la rue, en coexistence avec moi qui en ai conscience; ce qui existe dans le vaste univers à ce moment d'un temps qui ne reviendra pas, en ce lieu de l'espace qui ne se retrouvera jamais plus, tout cela possède la même réalité mystérieuse : celle d'exister. Tout cela joue le même acte : celui d'être. Il est partout, montrant de tous côtés son visage. Les existants ont beau se bousculer, jouer des coudes pour se tailler leur place sur la scène du monde, l'acte d'être est partout le même, toujours reconnaissable. Ce monde est plein d'existence, c'est un acte d'être massif qui transparaît en tout, de tous côtés, au-delà de tout existant [3]. Il suffirait que l'un

[2] « L'acte d'existant de chaque chose lui est propre et se distingue de l'acte d'existant de n'importe quelle autre chose » (*De Potentia*, 7, 3).

[3] On en peut dire « que les choses se distinguent les unes des autres du fait qu'elles sont en acte d'être, car, de ce point de vue, dans l'acte d'être toutes se ressemblent » (*Somme contre les Gentils*, I, ch. 26, 2). Voir *Somme théol.*, I[a], 14, 6.

d'entre eux se dévoue à en faire confidence. Mais non, ils s'y mettent tous, et chacun, répétant interminablement le même thème, s'affirme comme étant « de trop » par rapport aux autres. C'est une marée qui monte, une glu dans laquelle on s'empêtre. Il y a de quoi, vraiment, en avoir la « nausée » ! L'acte d'être partout, en tout, à l'infini, n'est que l'acte identique de tous les existants [4]. Ils sont tellement semblables, malgré leur apparente diversité, que cela en devient écœurant, à la fin !

Sans doute l'acte d'être est-il le même pour tout ce qui existe : de la table ou de l'encrier, du tram, des platanes de l'avenue et de moi-même, je déclare que tout « existe ». Sans doute ai-je conscience de désigner par ce verbe unique une réalité identique en chacun. Je ne puis cependant m'empêcher d'une certaine impatience de ce que chacun d'eux, par quelque ironie qui m'échappe, à l'instant même où m'apparaît l'identité de son acte avec celui des autres, se découpe tout à coup dans l'acte, comme si d'exister était une affaire qui ne concernait que lui seul, pour opposer à toutes les existences qui se font autour de lui l'impénétrabilité de sa propre existence [5].

Si l'on convient d'appeler « *même* » l'aspect identique de l'existence, sous l'angle de l'acte joué par tout existant — l'acte d'être, — on pourra nommer « *autre* » l'aspect non-identique — l'existence sous l'angle de l'éparpillement de l'acte d'être en existants multiples et contingents. La déchirure, l'intervalle, n'apparaissent plus dès lors au seul plan de la conscience, c'est le monde entier, comme totalité des existants, qui paraît irrémédiablement « cassé [6] ». Sous le regard qui l'interroge, l'existence sous ses deux aspects, identique et non-identique, ne peut que s'avouer « absurde [7] », incompréhensible, en dissociation interne, apparemment contradictoire, d'existant et d'acte d'être.

4 « L'acte d'être, pour autant qu'il s'agit de l'acte d'exister, n'est susceptible d'aucune diversité [*esse, in quantum est esse, non potest esse diversum*] » (*Somme contre les Gentils*, II, ch. 52).

5 « L'acte d'existant de ceci n'est pas l'acte d'existant de cela, du fait qu'il est d'une autre nature »; car « cet acte d'existant-ci se distingue de cet acte d'existant-là, en ce qu'il est de telle ou telle nature » (*De Potentia*, 7, 2, 5 et 7, 2, 9).

6 « Déchirure », « intervalle », « cassure », expriment les aspects divers sous lesquels l'intuition primordiale d'une dissociation d'existant et d'acte d'être s'est fait jour dans les philosophies respectives de K. Jaspers, de L. Lavelle et de G. Marcel.

7 Tel est le point de vue d'A. Camus sur l'existence.

Sous l'identité apparente d'un *même* acte d'être joué par tous, les existants se découpent dans l'acte un rôle essentiel qui définit leur existence particulière comme une projection concrète dans l'espace et le temps et passe pour une limitation contingente de cet acte [8]. Dans l'acte identique se manifeste la non-identité de ceux qui jouent l'acte. Une dissociation interne, affectant profondément l'existant, se fait jour ainsi entre l'acte d'être qu'il exerce et le sens obscur, apparemment voilé, peut-être accessible de quelque côté, du rôle essentiel qu'il se doit de tenir dans l'acte et le définit comme existant [9]. Car ce rôle a un sens. L'effort de la philosophie existentielle n'est que de le découvrir, au nom du rapport à l'acte, que l'on peut dégager aussitôt, dans toute sa force, des éléments dissociés de l'expérience elle-même. L'existant qui joue l'acte d'exister sans se confondre avec lui, ne cesse de se situer *par rapport à lui* [10]. Son rôle dans l'acte se joue ainsi sur le mode d'un lien de dépendance à l'égard de l'acte joué. Ce rapport à l'acte, sans quoi l'existant perdrait toute signification pour sombrer dans l'absurde, confère une valeur et un sens, du dedans, à l'existence [11]. C'est dire que les existants jouent bien le *même* acte, et que cet acte est unique pour tous : l'acte d'être; mais c'est reconnaître aussitôt que chacun le joue à sa manière, ayant son rôle à tenir dans l'acte joué par tous, et

[8] « L'*existant* [*ens*] ne s'entend pas de l'*acte d'être* [*esse*] mais désigne ce qui exerce l'acte d'être » (saint THOMAS, *Commentaire sur les Métaphysiques d'Aristote*, éd. Cathala, n° 2419). « Ce qui lui donne valeur d'existant [*ratio entis*] vient pourtant de l'acte d'être [*sumitur ab actu essendi*] » (*De Veritate* 1, 1, 3, ad oppositum). Quant à l'acte d'être [*esse*], il « se laisse découvrir comme une réalité commune à toute chose, qui, du point de vue de *ce qu*'elle est, se distingue de toutes les autres » (*De Potentia*, 3, 5). Ainsi, « parce que la forme créée qui subsiste... est en acte d'être [*habet esse*] et n'est pas son acte d'être [*non est suum esse*], il est nécessaire que son acte d'être [*ipsum esse eius*] soit reçu et contracté à l'intérieur des frontières d'une nature bornée [*contractum ad terminatam naturam*] » (*Somme théol.*, I[a], 7, 2).

[9] « Quand on dit que l'acte d'être [*esse*] et ce-qui-existe [*quod-est*], sont distincts, on distingue l'acte d'exister [*actus essendi*] de ce à quoi il appartient de jouer cet acte » (*De Veritate* 1, 1, 3, ad oppositum).

[10] « L'acte d'être, nécessairement, n'est pas attribué aux choses de leur propre fonds, mais en vertu d'une cause unique... Il faut donc admettre la réalité d'un certain existant qui soit son acte d'être même [*quod est ipsum suum esse*]... Il faut bien que ce soit par la vertu de cet unique existant-là que tous les autres existants existent, eux qui ne sont pas leur acte d'être mais sont en acte d'être [*non sunt suum esse, sed habent esse*] par manière de participation » (*De Potentia* 3, 5).

[11] « Toute chose créée n'a l'acte d'être que par un autre; *à la considérer en elle-même*, elle n'est rien » (*Somme théol.*, 109, 2, 2). Quant à « ce dynamisme radical, qui est le lot de toute créature, il n'est pas à concevoir... autrement que dans la ligne *d'un lien de dépendance par rapport à Dieu* : s'il lâchait sa créature, celle-ci *faillirait à ce qu*'elle est » (saint THOMAS, *Commentaire sur le « De Trinitate » de Boèce*, 5, 2, 7).

que ce rôle, intelligible en raison de sa référence à l'acte, est, pour chacun, irremplaçable [12].

Devant une expérience aussi bouleversante que celle dont on vient d'évoquer les éléments, il peut paraître indiqué d'interroger l'histoire. Comment, au cours des âges, les penseurs de toute nature sont-ils parvenus à sauver l'existant de l'apparente contradiction qu'il recèle, au double plan de la permanence et de l'impermanence, du *même* et de l'*autre* [13] ?

On institue ainsi, en domaine existentiel, une fonction philosophique de l'histoire. Le rôle n'en est pas tant de dévoiler le système de références conceptuelles d'un penseur ou d'une école, que de reconnaître, au long du temps, le cheminement d'une intuition primitive et d'en marquer les moments d'évolution. Une ligne de crête doit se dégager peu à peu d'une vue d'ensemble qui aura su ne point s'embarrasser de minutieux détails ni chercher l'appréciation trop exacte de la part dévolue à tel penseur, à telle école, dans le progrès total de la pensée en cours.

Or le recours à l'histoire porte ici témoignage d'authenticité aux données initiales de l'expérience existentielle primitive. Il atteste la constance et la fécondité d'une intuition animatrice d'un effort de quarante siècles pour maintenir l'aspect identique de l'existence comme acte d'être, malgré la rupture de non-identité qui affecte l'existant au cœur, quelle que soit la force d'évidence du caractère apparemment

12 « L'acte d'existant de ceci n'est point l'acte d'existant de cela, *du fait qu*'il est d'une autre nature [*alterius naturæ*] » (*De Potentia*, 7, 2, 5).

13 Par « même », on désigne ici, en ce travail, l'aspect identique de l'existant, *l'acte d'être* affirmé de tout existant. De ce point de vue, tout existant est *la même chose* : un existant-en-acte-d'être. Sous l'angle du « même », chaque existant révèle une identique valeur : l'Acte d'être pur auquel se réfère, comme à un Absolu d'existence, l'éparpillement de lui-même dans l'espace et le temps qui est son existence comme projection de soi dans l'avenir. C'est aussi la valeur intensive du mot « être », comme verbe signifiant l'acte même d'exister. Par « autre », on entend désigner l'aspect non-identique de l'existant, répondant à son éparpillement dans l'espace et le temps en réalisations multiples et situations diverses. On vise ainsi l'existant pour autant que son acte d'existant concret, ne ressemble à rien d'autre. Sous l'angle de « l'autre », l'existant paraît nécessairement différent non seulement de ses semblables mais de ce qu'il était l'instant d'avant, et ne peut que se présenter sous les traits d'une étrange multiplicité. Si les termes de « même » et « autre » se retrouvent en Platon, on conçoit sans peine qu'on les prend ici en un sens bien différent. L'antinomie du « même » et de « l'autre », telle qu'on l'entend en cette étude, est celle de l'existant à la fois posé comme identique et différent. Mystère d'un *existant* qui *n'est pas* même l'existence (cet éparpillement de soi en situations spatio-temporelles) dont il exerce l'acte, pourtant, en référence à l'Acte d'être pur, devant se contenter de l'*avoir* !

absurde de son éparpillement au niveau de la contingence, par les sentiers sans nom de l'espace et du temps.

On étudiera successivement : la pensée du brahmanisme et du bouddhisme primitifs; celle des premiers grands penseurs du Védânta; la pensée chinoise.

## I. — EXISTANTS ET ACTE D'ÊTRE DEVANT LA PENSÉE INDIENNE : BRAHMANISME ET BOUDDHISME PRIMITIFS.

Sous la pluralité des aspects de l'Univers, « qui est une triade de noms, de formes et d'actes [14] », la pensée indienne s'est attachée, dès l'origine, à l'affirmation de permanence et d'identité d'un acte unique : « l'acte d'être soi », Brahman-âtman, « essence subtile qui anime tout [15] ». Parole des noms, principe de perception des formes, acte des actes [16], il est l'unité de la triade, lui l'Immortel et, par nature, le seul « Réel [17] ».

[14] *Brhad Aranyaka Upanishad* (traduction SÉNART, coll. *Les Belles-Lettres*), 1, 6, 1. « La littérature religieuse de l'Inde s'étend sur de nombreux siècles. Nous n'avons aucun point de repère qui permette d'en fixer les dates. L'évolution des formes de la langue, le déroulement de la pensée, l'introduction d'idées nouvelles ou la valeur originale attribuée à certains concepts sont pour nous les seuls renseignements sur la succession des textes. Il semble que le canon védique ait été clos au IV[e] ou V[e] siècle avant notre ère, mais rien ne nous indique la distance écoulée entre les premiers hymnes et les derniers chapitres de théologie. On divise l'ensemble en deux périodes : la première, dite « védique », comprend les *Véda*, vastes recueils d'hymnes adressés aux dieux et aux éléments de la nature, formules magiques et rituelles, poèmes dans lesquels s'ébauche la spéculation philosophique. La seconde, dite « brahmanique », est représentée par les *Brâhmana*, commentaires en prose ou traités d'exégèse qui expliquent les formules et les versets des *Véda*. Dans chacun de ces *Brâhmana* se trouve un chapitre ou *Aranyaka*, du mot *âranya*, « forêt », exposé théologique destiné à être médité dans le silence de la forêt. Enfin, à l'intérieur même de l'*Aranyaka*, prend place une *Upanishad*, morceau de prose ou de vers qui constitue le véritable enseignement secret. C'est la « doctrine confidentielle », la quintessence de la pensée religieuse et philosophique du brahmanisme » (CHAÎNE et GROUSSET, *Littérature religieuse*, Histoire et Textes choisis, *le Brahmanisme*, p. 605-606).

[15] *Châdogya Upanisad*, 6, 12, 3, trad. SÉNART (coll. *Les Belles-Lettres*).

[16] « Par qui l'esprit a-t-il été mis en mouvement ? Par qui le souffle de vie a-t-il été mis en mouvement ? Avec l'aide de qui les hommes prononcent-ils des paroles ? Quel est le dieu, en vérité, qui met en activité la vue et l'ouïe ? C'est celui qui est l'oreille de l'oreille, l'esprit de l'esprit, la voix de la voix, le souffle du souffle, la vue de la vue » (*Kena Upanisad* [1-2] citée par GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 16-17).

[17] « Ceux qui connaissent le souffle du souffle, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe, l'esprit de l'esprit... Ceux-là ont pénétré Brahman, l'antique, le primitif » (*Brhad-Aranyaka-Upanisad*, 4, 4, 18, trad. SÉNART).

Brahman-âtman, « l'acte d'être existant par lui-même [18] », est « la seule réalité [19] ». Identique à l'âtman (le « soi ») de toute chose, comme principe animateur interne des trois aspects de l'Univers, il s'oppose à chacun de ces aspects comme Réel à Irréel. Dans l'ordre des noms, il est Parole qui les prononce et leur donne valeur; dans l'ordre des formes, il est Principe qui les perçoit et les rend objectives; dans l'ordre de l'acte, il est Souffle qui les anime et les fait consistants [20].

L'Univers, comme triade, sous le triple aspect du nom, de la forme et de l'acte, est ainsi livré en dissociation à la pensée métaphysique de l'Inde. Dissociation radicale, puisqu'il s'agit d'une opposition d'acte d'être et d'apparences, de Réel et d'Irréel, l'accent se trouvant mis sur l'unité foncière de l'acte d'être unique, « essence subtile qui échappe à notre perception [21] » sous l'apparente multiplicité, « par quoi tout est animé [22] ». Il y a une dualité foncière des aspects de l'Univers et pourtant une intégration de tout en Brahman-âtman, car « ceci [ce monde-ci], en vérité, est cela [Brahman-âtman]. Ceci n'est rien que cela, rien que le Réel. Car Brahman est toute réalité... Brahman est

18 « Brahman est l'être existant par soi *(svayam-bhu)*. Adoration à Brahman ! » (*Brhad-Aranyaka Upanisad*, 2, 6, 3, trad. SÉNART).

19 *Chầndogya Upanisad*, 6, 8, 7.

20 « Les dieux védiques... étaient pour la plupart des divinités atmosphériques... Leur culte consistait essentiellement dans le sacrifice. Or ces dieux étaient si flottants, et l'importance rituelle du sacrifice si considérable que bientôt le sacrifice égala les dieux et que ses éléments furent proclamés divins. Tel fut surtout le cas du Brahman (nominatif neutre, brahma), la parole rituelle et magique du sacrifice. N'était-ce pas par son intermédiaire que se concluait, entre les dieux et les hommes, le pacte qui liait les dieux comme les hommes ? Le Brahman avait donc le pouvoir d'obliger, d'enchaîner les dieux ? Mais alors il était supérieur aux dieux ? Et ce fut ainsi qu'il fut proclamé la divinité suprême dont tous les dieux védiques n'étaient que les manifestations. Cette déduction abstraite qui, du védisme originel, fit sortir le brahmanisme historique apparaît déjà en pleine lumière dans les *brâhmana*, sortes de commentaires explicatifs en prose ajoutés après coup au texte des *Véda*. A partir de ce moment, le terme de Brahman désignera dans la spéculation indienne ce que nous appellerions « l'Absolu » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 5).

21 *Chầndogya Upanisad*, 6, 12, 2, trad. SÉNART. Mais elle est principe de toute perception : « C'est Brahman sans rien avant, sans rien après, sans rien au-dehors, sans rien au-dedans; c'est l'âtman, Brahman, source de toute perception... Rien qui ne soit plein de lui; rien qui ne soit enveloppé de lui » (*Brhad-Aranyaka Upanisad*, 2, 5, 19, trad. SÉNART).

22 *Chầndogya Upanisad*, 6, 8, 7. Voir *idem*, 6, 12, 1-3 : « Apporte-moi un fruit de ce nyagrodha. — Le voici, Seigneur. — Partage-le. — Le voici partagé. — Qu'y vois-tu ? — Un nombre de petites graines, Seigneur. — Eh bien ! partage une de ces graines. — En voici une partagée, Seigneur. — Qu'y vois-tu ? — Rien, Seigneur. Le père reprit : Cette essence subtile qui échappe, mon ami, à notre perception, c'est en vertu de cette essence subtile que cet arbre, si grand qu'il soit, se dresse. Crois, mon ami. Cette essence subtile anime tout; elle est la seule réalité; elle est l'âtman. Toi-même, Çvetaketu, tu es cela... » (trad. SÉNART).

le Réel... Brahman est tout Réel... et ce Réel compte trois syllabes : *sat-ti-yam* [23]. La première et la dernière syllabes sont le Réel, au milieu le faux [l'Irréel]. Ainsi l'Irréel, encadré de part et d'autre par le Réel, participe-t-il lui-même au Réel [24] ». La Chândogya Upanisad précise : « *Sat*, c'est l'Immortel; *ti*, ce qui est mortel; *yam*, ce qui relie les deux. Car *yam* est la racine du thème *Yacchati*, qui signifie unir [25]. » On sait que *sat* désigne l'acte d'être [26] !... Ainsi perce le thème d'un rapport unissant le monde triple des apparences, mortel, irréel et faux, à l'acte très pur d'exister, Immortel et seul Réel [27]. Par ce rapport, qui est

[23] « Brahman est un nom probablement dérivé de la racine *brh*, s'accroître. L'officiant du sacrifice donna ce nom à la parole sacrée, à la syllabe magique *om*, qui devait concilier les bonnes grâces des dieux. Quand la parole sacrée, objet de nombreux hymnes védiques, adorée comme un dieu parmi les autres, fut considérée comme l'accroissement de la vie dégagé par le sacrifice, on la confondit bientôt avec l'énergie créatrice, la force essentielle du monde. *Brahmâ*, nom propre masculin, ou *Brahman*, nom commun neutre, c'est pour l'Hindou la désignation de la même réalité, la substance primordiale, indivisible, à la fois matière, volonté, esprit, amour. C'est ce que les savants allemands appellent *Weltgrund*, la base du monde. Autrement dit, pour l'Hindou, avide de spéculation, le Brahman représente l'essence des choses et des êtres, le Tout, l'Absolu; pour l'Hindou mystique dont l'âme aspire à une religion véritable, le Brahman, c'est Dieu, ou la divinité impersonnelle » (CHAÎNE et GROUSSET, *Littérature religieuse*, p. 636).

[24] *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 5, 4-5.

[25] *Chândogya Upanisad*, 8, 3, 5.

[26] L'idée est la suivante : l'existant, au plus intime de soi-même, en son « soi » *(âtman)*, n'est rien d'autre que Brahman. Son fonds le plus précieux, d'où lui vient consistance et réalité, est constitué, au-dedans, par l'acte d'être auquel, au-dehors, il se trouve relié. Au-dedans, l'acte d'être est sien, il s'agit de *son* acte d'être, de son « soi ». Au-dehors, il est Brahman l'impérissable, l'indestructible, identique et pur, sans limite : « ... Cet âtman unique, qui est au-dedans de tous les existants, prend tel ou tel aspect conforme [aux différents existants] et, en même temps, réside aussi au-dehors. De même que Vâyu, l'air qui est unique, prend l'aspect [des corps qui le contiennent], de même l'âtman » (*Kâthaka Upanisad*, 2, 5, 9, citée par GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 30-31). C'est bien l'acte d'être *(sat)* au-dedans et au-dehors, mais dans l'existant sous son aspect immanent : alors, il est âtman, le « soi » de chaque chose; hors de l'existant sous son aspect transcendant : alors, il est Brahman, l'Acte d'être pur, l'Intouchable. La vérité consiste à savoir cela et à entrer dans son propre « soi » *(âtman)* pour communier avec l'acte d'être lui-même *(Brahman)*, auquel l'âtman est identique. Car c'est le même acte d'être au-dedans et au-dehors : « Uddâlaka Aruni dit à son fils Çvetaketu : connais de moi, mon ami, la vérité sur le sommeil. Quand on dit d'un homme qu'il dort, il est alors uni à l'acte d'être [*sat* : l'acte d'exister]. Il est entré dans le soi; c'est pourquoi on dit qu'il dort; c'est qu'il est entré dans le soi... » (*Chândogya Upanisad*, 6, 8, 1, trad. SÉNART). Il a manqué à l'Inde l'intuition de la participation pour donner à plein dans « l'existentiel » ! Faute de quoi, les limites imposées à l'acte d'être par la nature même des existants ne sont que de pures apparences, un voile qu'il faut écarter pour découvrir la vraie réalité, celle de l'acte d'être pur, Brahman !

[27] Ce thème du rapport des existants à l'Acte d'être (du monde des apparences à Brahman), repris plus tard par les plus grands penseurs de l'Inde, donnera naissance à l'intuition puissante animatrice de tout le « Védântâ », celle d'une relation irréciproque liant le monde à Brahman, sans que celui-ci en fut lié, le moins du monde, aux « apparences » !

lui-même réel et donc Brahman, l'« Irréel, encadré de part et d'autre par le Réel », se revêt de vérité, celle que lui confère la mise en relation avec la seule vraie Réalité : Brahman [28].

Le monde triple des Noms, des Formes et des Actes, le monde de l'irréalité, ne s'explique pas sur son propre compte. Livré en dissociation de Parole et de Noms, de Perception et de Formes, de Souffle et d'Actes, il relève des apparences et provoque au jugement faux [29]. Il ne prend valeur qu'au nom d'un rapport avec Brahman, principe de toute réalité. Brahman joue donc un rôle de terme absolu de référence d'où vient au monde, qui lui est relatif, vérité et réalité d'apparences. Quant au monde, en sa réalité d'aspects, il n'acquiert valeur et ne devient susceptible de jugement vrai qu'en raison de sa référence au seul Réel : Brahman [30]. Toute sa réalité, il la tient de Brahman, pôle transcendant de toute réalité. Ce qu'il a de plus lui-même, son « soi-même » (âtman) [31], n'est encore et rien d'autre, en son cœur, que Brahman. Invisible, il est immanent à l'Univers « comme un morceau de sel jeté dans l'eau s'y dissout et il n'y a pas moyen de le saisir, mais en quelque point qu'on prenne de l'eau toujours on trouve du sel, de même en vérité ce grand Acte d'être, infini, sans limites, tout spirituel [32] ». Il est immanent à l'Univers et tout s'y résorbe à la mort.

> **L'Âtman est du miel pour tous les existants et pour l'Âtman tous les existants sont du miel; et cette personne, tout énergie et immortalité, qui est âtman, c'est celui-là même qui est l'âtman, qui est l'Immortel, qui est Brahman, qui est tout. En vérité, cet âtman est le souverain de tous les existants, le roi de tous les existants. Comme tous les rais d'une roue sont emboîtés à la fois dans le moyeu et dans la jante, de même sont emboîtés dans l'Âtman tous les existants [33].**

28 « Toutes les créatures, mon ami, ont dans l'acte d'être leur racine; elles ont leur siège dans l'acte d'être; elles reposent sur l'acte d'être » (*Châ*ndogya *Upanisad*, 6, 8, 4, trad. SÉNART).

29 « Celui sur qui reposent les cinq existants et l'espace, c'est lui que je tiens pour l'Atman; instruit, je le tiens pour Brahman, immortel pour l'immortalité... On ne peut le voir que par la pensée; la pluralité n'existe pas; il court de mort en mort celui qui croit voir de la pluralité dans l'Univers. Il faut le voir dans l'unité, Lui, ce stable infini; Il est sans tache, il déborde l'espace, cet Atman sans commencement, grand, stable » (*Brhad-Aranyaka Upanisad*, 4, 4, 17-20, trad. SÉNART).

30 « Toutes les créatures ont dans l'acte d'être leur racine; elles ont leur siège dans l'acte d'être, elles reposent sur l'acte d'être » (*Châ*ndogya *Upanisad*, 6, 8, 4, trad. SÉNART).

31 « Le mot *âtman*, comme pronom personnel réfléchi, se traduit par « soi », « soi-même ». Nom commun masculin, dérivé sans doute de la racine *an*, respirer, il signifie : souffle vital, d'où : âme » (CHAÎNE et GROUSSET, *Littérature religieuse*, p. 636).

32 *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 2, 4, 12, trad. SÉNART.

33 *Idem*, 2, 5, 14-15, trad. SÉNART.

Pensée en valeurs d'Absolu et de Relatif, l'antinomie de l'Acte d'être et des réalisations éparpillées et forcément multiples et fragmentaires de cet acte implique, pour la philosophie indienne, une dissociation d'Acte pur et d'apparences. Quant à la non-identité relative des apparences, elle se résout foncièrement, par intégration, en l'identité absolue de l'acte d'être, grâce à la permanence d'un rapport de raison d'être reliant à celui-ci celles-là. Ainsi chaque existant du monde des Noms, des Formes et des Actes comporte-t-il un « soi » (âtman) qui n'est rien d'autre, au plus intime de lui-même, que l'impassible Brahman !

Ce rapport à l'Acte d'être pur est décrit comme « ce fil par lequel sont reliés et ce monde et l'autre monde et tous les existants [34] », trame sur laquelle tout ce qui est « au-dessus du ciel, ce qui est au-dessous de la terre, ce qui est entre le ciel et cette terre, ce qu'on appelle passé, présent et avenir, tout cela est tissé [35] ». D'autre part, l'âtman qui est Brahman, immanent à tout existant, acte d'être qu'il porte au cœur, est « l'agent interne qui, de l'intérieur, actionne et ce monde et l'autre monde et tous les existants ». Voilà ce qu'il importe de connaître : « En vérité, celui qui connaît ce fil, cet agent interne, celui-là connaît Brahman, il connaît le monde..., il connaît les existants, il connaît l'âtman, il connaît tout [36]. »

Dans ces perspectives, la pensée indienne primitive se devait d'être une métaphysique de l'existence sous son aspect identique : l'acte d'être, et de se faire attentive au rapport à l'acte d'être. Mais un principe *a priori*, sorte de « principe premier » de la philosophie indienne, l'a grevée d'une lourde hypothèque, l'empêchant d'atteindre à l'existentiel. Ce principe, qu'on pourrait appeler : « principe de réalité », proclame que « la seule réalité, c'est Brahman... Brahman est toute réalité. Le Réel, c'est Brahman, car Brahman est tout Réel [37]. » Seul Brahman est réel, c'est-à-dire seul est réel « l'acte d'être

[34] *Idem*, 3, 7, 1, trad. SÉNART.
[35] *Idem*, 3, 8, 3, trad. SÉNART.
[36] « Comme un oiseau attaché par un fil vole de droite et de gauche et, ne trouvant aucun lieu où se poser, finalement se réfugie au lieu même où il est lié, de même, mon ami, l'esprit de l'homme, après avoir volé de place en place, ne trouvant nulle part ailleurs où se fixer, se réfugie dans le souffle; car l'esprit, mon ami, est lié au souffle » (*Chầndogya Upanisad*, 6, 8, 2, trad. SÉNART).
[37] *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 5, 4, 1, trad. SÉNART.

par soi [38] ». En application immédiate de ce principe, le donné primitif en dissociation, parce qu'il est « relatif », n'existe pas « par soi », car il fait appel à un terme absolu auquel il se réfère comme à sa raison d'être : l'Âtman [39]. Ce donné est donc Irréel, tout comme la dissociation qu'il révèle. Il n'a qu'un être d'emprunt, ce qui ne veut pas dire qu'il soit illusoire mais que sa réalité n'est qu'une réalité d'irréalité, une vérité d'apparences [40] ! Le seul Réel est celui qui n'a point besoin de se référer à un autre pour exister. Il est à lui-même son « soi », son âtman, celui de qui tout dépend. Il est *sat*, l'acte d'être absolu, Brahman l'intouchable !

On devine les conséquences qui résultent, pour la pensée indienne, d'une telle position de principe. Déclarer seul réel l'acte d'être à l'état pur est déjà s'engager dans les voies d'un refus, dont jamais ne parviendront à se débarrasser les penseurs indiens. Dès l'origine, en affirmant l'irréalité de ce qui n'est pas par soi, la métaphysique indienne rejette un des éléments du donné primitif. Deux routes s'ouvrent devant elle : ou bien elle choisira de sauver la dissociation initiale au détriment du seul Réel (Brahman-âtman), mais c'est à la condition de déclarer que le donné manque d'explication, ne parvenant pas, de lui-même, à s'expliquer sur son propre compte; ou bien l'on s'efforcera de maintenir la réalité unique de l'acte d'être, mais il faudra dénier toute vérité au donné initial, au triple plan du Nom, de la Forme et de l'Acte.

Effectivement, l'Inde a consenti à l'une et à l'autre position. Elle se devait d'abord, au nom de son principe de réalité, d'être brahmanique, en refusant l'authenticité des apparences. Plus tardivement, le Védântâ renouvellera la position [41]. Par réaction, le bouddhisme

38 *Idem*, 2, 6, 3, trad. SÉNART.

39 « ... Le réel comporte trois syllabes : *sat-ti-yam*. La première et la dernière syllabes sont le réel; au milieu le faux (l'irréel). Ainsi, l'irréel, encadré de part et d'autre par le réel, participe-t-il lui-même au réel » (*Brhad-Aranyaka Upanisad*, 5, 4-5, trad. SÉNART).

40 « ... En vérité, mon ami, toutes les créatures, bien que plongeant dans l'acte d'être, ignorent qu'elles plongent dans l'acte d'être. Ici-bas, tigre ou lion, loup ou sanglier, ver ou papillon, mouche ou moustique, quoi qu'elles soient, elles gardent leur individualité. Quant à l'essence subtile, c'est par elle que tout est animé; elle est la seule réalité, c'est l'âtman; et toi-même, Çvetaketu, tu es cela... » (*Châdogya Upanisad*, 6, 9, 2-4, trad. SÉNART).

41 Le Védânta, c'est-à-dire : fin du Véda, dans la tradition la plus fidèle aux Upanisads.

s'engagera sur la négation du caractère transcendant de l'acte d'être. Il aboutira, au bout des perspectives ouvertes par la tradition vigoureuse du « Grand Véhicule » (Mahayânâ) [42], au plus radical des scepticismes et finira par sombrer dans un « que sais-je ? » sans issue.

Par rapport aux données initiales, relatives car elles se manifestent en état de dissociation, le seul Réel, Brahman, ne saurait comporter aucune dissociation. Le Nom étant relatif à la Parole, les Formes se référant au Principe de perception, les Actes se rapportant au Souffle qui les anime, n'existent pas d'eux-mêmes mais par Celui auquel ils se réfèrent comme à leur raison d'être. En Brahman réside le « soi » (l'âtman) du monde triple des Noms, de la Forme et des Actes [43]. Il existe de lui-même. Il est à lui-même sa propre raison d'être, son propre « soi ».

> **Encore qu'il ne voie pas les objets, il reste pourtant capable de voir; la vision n'échappe pas au voyant qu'il est, car elle est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé qu'il puisse voir... Encore qu'il n'entende rien, il reste pourtant capable d'entendre; l'ouïe n'échappe pas à l'auditeur qu'il est, car elle est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse entendre. Encore qu'il ne pense à rien, il reste, pourtant, capable de pensée; la pensée n'échappe pas au penseur qu'il est, car elle est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse penser... Encore qu'il ne connaisse pas, il reste pourtant capable de connaissance; la connaissance n'échappe pas au connaisseur qu'il est, car elle est indestructible; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse connaître. Au milieu de l'océan, un voyant unique, sans objet à percevoir, tel est le monde de Brahman. C'est là son but suprême, son suprême succès, son monde suprême, sa félicité suprême. Les autres existants vivent d'une parcelle de cette félicité... En vérité, il est Brahman cet âtman qui est conscience, qui est pensée, qui est vie, qui est vue, qui est ouïe, qui est terre, qui est eau, qui est air, qui est**

[42] Deux courants bouddhiques se sont fait jour, suivant que la révélation du Bouddha fut conçue comme principe d'une religion universelle (*Mahayânâ* ou « Grand Véhicule ») ou au contraire réservée à un petit nombre d'initiés (*Hinayânâ* ou « Petit Véhicule »).

[43] Il est « celui par qui l'esprit pense, mais que nul esprit ne peut penser » (*Kena Upanisad*, 1, 5, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 9). « Cet âtman qui est caché dans tous les existants ne se manifeste pas. Mais il est perçu par l'intelligence pénétrante de ceux qui perçoivent les choses subtiles... L'être antique, inaccessible aux sens, l'être enfoncé dans l'inconnu, enveloppé d'ombre, habitant de l'abîme, habite dans ton cœur... » (*Kâthaka Upanisad*, 1, 3, 12, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 25). « L'œil ne peut l'atteindre, ni la parole, ni l'esprit. Nous ne le connaissons pas de manière à pouvoir l'expliquer. Il diffère de tout ce qui est connu ou inconnu. Aucune parole ne peut le manifester, mais c'est par lui que la parole est manifestée. Aucun esprit ne peut le penser, mais c'est par lui que l'esprit pense » (*Kena Upanisad*, début, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 26).

espace, qui est lumière et qui est ténèbres, qui est désir et qui est détachement, qui est colère et douceur, qui est justice et injustice, qui est tout [44]...

Il ne peut ni être ni être pensé comme relatif. Le Réel est donc Absolu.

Mais alors, si l'on érige cet Absolu en « soi » (âtman) du Relatif, comme raison d'être du Relatif, parce que l'Âtman du donné en dissociation ne saurait être que Brahman, le seul Réel, on met en relation l'Absolu avec le Relatif et il devient à son tour « relatif » au monde des apparences dont il est l'explication. Ne pas le mettre en rapport avec les Noms, les Formes et les Actes, ce serait, par éloignement de leur « soi », les priver de toute explication [45]. N'existant pas de lui-même, le monde triple des apparences resterait contradictoire, sans remède.

L'Absolu apparaît donc chez nous comme l'Âtman du donné en dissociation, c'est-à-dire sa raison nécessaire [46]. Mais comment le concevoir pour échapper à la contradiction ? Faut-il le penser comme relatif au donné qui s'y réfère ou, s'il doit rester Absolu, l'Intouchable, s'efforcer d'expliquer le donné sans faire appel à lui ? Ce redoutable dilemme domine la pensée indienne. On peut dire que, toute entière, elle n'est qu'un prodigieux effort de conciliation entre Absolu et Relatif,

[44] *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 4, 3, 23-32 et 4, 4, 5, trad. SÉNART. Voir *Kâthaka Upanisad*, 6, 12-13 : « On ne peut atteindre Brahman ni par la parole, ni par l'entendement, ni par la vue. Comment le percevoir autrement qu'en disant : Il est ? On ne saurait le percevoir qu'en disant : Il est. La nature réelle de l'âtman se manifeste pour celui qui dit : Il est. » Voir encore *Kena Upanisad*, 1, 2 : « Par qui l'esprit a-t-il été mis en mouvement ? Par qui le souffle de vie a-t-il été mis en mouvement ? Avec l'aide de qui les hommes prononcent-ils des paroles ? Quel est le dieu, en vérité, qui met en activité la vue et l'ouïe ? C'est celui qui est l'oreille de l'oreille, l'esprit de l'esprit, la voix de la voix, le souffle du souffle, la vue de la vue » (trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 16-17).

[45] « De même, ô mon ami, que les oiseaux prennent leur refuge dans un arbre pour leur séjour nocturne, de même cet univers se réfugie dans l'âtman suprême » (*Praçna Upanisad*, 4, 7, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 20-21). « Il est le Seigneur de toutes choses, il est omniscient, il est le régisseur interne, il est la matrice de l'univers, il est le commencement et la fin des existants. C'est l'âtman, c'est celui qu'il faut connaître » (*Mândûkya Upanisad*, 6, 7, trad. GROUSSET, *ibid.*).

[46] « L'esprit suprême, sans corps, réside à l'intérieur des choses; il n'a point eu de commencement... il est absolument pur, supérieur à tout... Il est l'âtman intérieur à tous les existants. De lui sont issus tous les dieux, les hommes et les bêtes. De lui sont issues les mers, les montagnes et les rivières et aussi les plantes et l'essence au moyen de laquelle l'âtman interne s'incorpore aux éléments grossiers. Il est l'Univers, Brahman suprême et immortel... Sur lui sont tissés le ciel, la terre et l'atmosphère, l'esprit avec tous ses souffles. Brahman, l'être sans tache et sans parties, réside dans un fourreau d'or. Il est la brillante lumière des lumières. Immortel... Il est cet univers, ce qu'il y a de meilleur » (*Mundaka Upanisad*, 2, 1, 2 à 2, 2, 11, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 22-23).

Brahman et le monde des apparences. Cet effort, avec une perspicacité qu'il n'est pas défendu de croire plus pénétrante que celle de la pensée grecque, devait s'exercer, par la force des choses, sur la nature du mystérieux « rapport » unissant Relatif et Absolu [47]. Chercher à répondre à l'embarrassante question : comment l'Absolu, sans cesser d'être l'Absolu, pourrait-il faire figure de terme au Relatif, c'était instituer une démarche métaphysique qui ne pouvait que s'engager, bien tôt, dans la considération d'un rapport à l'Absolu conférant un sens et une orientation au monde en dissociation dans l'Ordre du Nom, de la Forme et de l'Acte.

> Celui sur qui reposent les cinq êtres et l'espace, c'est lui que je tiens pour l'Âtman; instruit, je le tiens pour Brahman, Immortel pour l'immortalité. Ceux qui connaissent le Souffle du souffle, la Vue de la vue, l'Ouïe de l'ouïe, l'Esprit de l'esprit... Ceux-là ont pénétré le Brahman antique, primitif [48].

Gênée dès le départ par l'*a priori* de son principe de réalité, l'obligeant à déclarer l'irréalité de ce qui n'existe pas de soi-même, la pensée indienne se voit condamnée aux extrêmes. Elle connaîtra le rythme d'un mouvement pendulaire qui tentera de la ramener à une position d'équilibre jamais atteinte ou toujours dépassée, suivant qu'elle souligne le caractère transcendant de l'Absolu, conçu comme Acte d'être subsistant tout à fait en dehors du Relatif, ou, au contraire, maintient l'immanence de l'Âtman à niveau du Relatif.

* * *

Le brahmanisme primitif a pris nettement position : Brahman, unique et seul vrai Réel, est et demeure l'Intouchable. Il faut qu'il reste en sa pureté sans tache, sans contact avec l'impur Relatif. On doit le concevoir comme tout à fait transcendant, hors du Relatif. Il est le Réel au delà du monde des apparences, par-delà les Noms, les Formes, et les Actes.

47 « Toutes les créatures, mon ami, ont dans l'acte d'être leur racine; elles ont leur siège dans l'acte d'être; elles reposent sur l'acte d'être » (*Châdogya Upanisad*, 6, 8, trad. SÉNART).

48 *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 4, 4, 17-18, trad. SÉNART. Voir *Kâthaka Upanisad*, 2, 5, 9 : « De même que le Feu, qui est unique, après avoir pénétré le monde, prend tel ou tel aspect conforme [au combustible], de même cet âtman unique, qui est au-dedans de tous les existants, prend tel ou tel aspect conforme [aux différents existants] et, en même temps, réside aussi au-dehors » (trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 30-31).

Il ne s'exprime que par des négations : insaisissable, car on ne le saisit pas; indestructible, car on ne le détruit pas; détaché, car il ne s'attache à rien; libre de tout bien, rien ne l'ébranle, rien ne le blesse [49]...

Là où il y a comme une dualité, l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre, l'un interpelle l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre; mais quand tout est devenu l'âtman de chacun, qui et par qui pourrait-il sentir ? Qui et par qui pourrait-il voir ? Qui et par qui pourrait-il entendre ? Qui et par qui pourrait-il interpeller ? Qui et par qui pourrait-il penser ? Qui et par qui pourrait-il connaître ? Ce par quoi il connaît tout, par quoi le pourrait-il connaître ? Le connaisseur, par qui le connaître [50] ?

C'est ce grand Âtman sans commencement qui est Perception dans les sens. Cet espace qui est à l'intérieur du cœur, c'est là qu'il demeure, maître de tout, souverain de tout, seigneur de tout. Il ne se grandit pas par de bonnes actions ni ne se diminue par de mauvaises. Il est le souverain de tout, le seigneur des existants, le roi des existants. Il est la digue qui sépare les mondes pour les empêcher de se confondre... Il ne se définit que par des négations : insaisissable, car il ne peut être appréhendé; indestructible, car il ne peut être détruit; sans attaches, car il n'est attaché à rien; pour lui ni peur ni aucune atteinte. Ni crainte pour le mal qu'il a commis, ni espoir pour le bien qu'il a fait; ni l'un ni l'autre ne le dominent. C'est lui qui les domine l'un et l'autre; aucun acte, aucune omission ne lui préparent de souffrance... Tel est, en vérité le grand Âtman sans commencement qui s'alimente de toute nourriture, qui donne tout bien. Il obtient tout bien celui qui sait ainsi. Tel est, en vérité, le grand Âtman sans commencement, sans vieillesse, sans mort, immortel, bienheureux, le Brahman [51]...

Puisque Nom, Forme et Acte sont dans le Relatif, sont le Relatif, il est l'identité et la pensée pures, pensée qui se pense elle-même, mais sans aucune dualité de penseur ni de pensé, racine et fondement de tout, l'Âtman, le « soi » du Relatif : « Ceux qui connaissent le Souffle du souffle, la Vue de la vue, l'Ouïe de l'ouïe, l'Esprit de l'esprit, ceux-là ont pénétré le Brahman antique, primitif [52]. » La question du « rapport » Absolu-Relatif ne se pose donc pas. A celui qui la poserait, cherchant une relation entre Brahman et le monde en dissociation, entre Brahman et lui-même, le Brahmanisme primitif répond sans

49 *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 4, 2, 4, trad. SÉNART.

50 *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 2, 4, 14, trad. SÉNART.

51 *Idem*, 4, 4, 22-25. Voir *Kena Upanisad*, début : « Celui qui croit ne pas en avoir l'idée en a l'idée; celui qui croit en avoir l'idée ne le connaît pas » (trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 26). Voir encore *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 3, 6, 26-28 et 4, 2, 6 : « C'est lui qu'on appelle : Non ! Non ! C'est l'âtman insaisissable, infrangible, sans attache, sans lien » (trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 27).

52 *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 4, 4, 17-18, trad. SÉNART.

hésiter : « Tu es lui ! » Le rapport est Brahman, s'il est « réel », et Brahman c'est toi !

> C'est Brahman sans rien avant, sans rien après, sans rien au-dedans, sans rien au-dehors; c'est l'Âtman, Brahman, source de toute perception... Rien qui ne soit plein de lui; rien qui ne soit enveloppé de lui... Tel est l'enseignement [53].

Puisqu'il est toute réalité, il est notre « soi », notre acte d'être, notre nom, notre forme, nos actes, notre pensée, notre perception, notre conscience. Non pas qu'il soit nom, forme, ou pensée — c'est encore du « relatif », — mais comme le « soi », l'âtman, des noms, des formes et des actes, de la pensée, de l'existence, de la conscience, etc. C'est par lui « que tout est animé [54] ». C'est lui « qui actionne tout de l'intérieur » et « Je suis Brahman » !

> Uddâlaka Aruni dit à son fils Çvetaketu : connais de moi, mon ami, la vérité sur le sommeil. Quand on dit d'un homme qu'il dort, il est alors uni à l'acte d'être [*sat*]. Il est entré dans le soi; c'est pourquoi on dit qu'il dort. C'est qu'il est entré dans le soi... Toutes les créatures, mon ami, ont dans l'acte d'être leur racine; elles ont leur siège dans l'acte d'être; elles reposent sur l'acte d'être [55]... Pour faire le miel, mon ami, les abeilles recueillant les sucs des plantes les plus diverses, les ramènent à l'unité d'un seul suc. Les divers sucs ne se distinguent pas l'un comme le suc de telle plante, l'autre comme le suc de telle autre. De même en vérité, mon ami, toutes les créatures, bien que plongeant dans l'acte d'être, ignorent qu'elles plongent dans l'acte d'être. Ici-bas, tigre ou lion, loup ou sanglier, ver ou papillon, mouche ou moustique, quoi qu'elles soient, elles gardent leur individualité. Quant à l'essence subtile, c'est par elle que tout est animé; elle est la seule réalité, c'est l'Âtman; et toi-même, Çvetaketu, tu es cela... Les rivières, mon ami, coulent, celles de l'Orient vers l'est, celles de l'Ouest vers le couchant. Sorties de l'océan, elles y retournent. Cela ne fait qu'un océan unique. Elles ne se souviennent pas d'être telle ou telle rivière. De même, en vérité, mon ami, toutes les créatures, quoique sorties de l'acte d'être, ne savent pas qu'elles sortent de l'acte d'être. Toutes, tigre ou lion, loup

53 *Idem*, 2, 5, 19, trad. SÉNART.

54 « Plus petit que ce qui est le plus petit, plus grand que ce qui est le plus grand, l'âtman repose, caché, dans le cœur de la créature. Le sage, affranchi du désir, dont les sens sont apaisés, aperçoit [en lui-même] la majesté de l'âtman. Immobile, l'âtman voyage au loin; sans bouger, il parcourt l'espace. La douleur du sage cesse dès qu'il connaît l'âtman immense, pénétrant tout, sans corps au milieu des corps, stable au sein des choses transitoires. Cet âtman ne peut être atteint ni par l'étude, ni par la science; c'est par l'âtman même que l'âtman peut être connu. L'âtman du sage reconnaît alors sa propre essence » (*Kâthaka Upanisad*, 1, 2, 20-23, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 12-13).

55 « On ne peut le connaître ni par la parole, ni par l'esprit, ni par la vue. Comment le concevoir autrement qu'en disant : Il est ? La nature réelle de l'âtman se manifeste pour celui qui dit : Il est » (*Kâthaka Upanisad*, 2, 6, 9-13, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 15).

ou sanglier, ver ou papillon, mouche ou moustique, quoi qu'elles soient, gardent leur individualité. Quant à l'essence subtile, c'est par elle que tout est animé; c'est l'unique réalité, c'est l'Âtman; et toi-même, Çvetaketu, tu es cela... Jette ce sel dans l'eau et reviens à moi demain matin. Ainsi fit Çvetaketu. Son père lui dit : ce sel que tu as, hier soir, jeté dans l'eau, apporte-le moi. Çvetaketu regarda et ne le vit plus. Il était fondu. Goûte de cette eau prise à la surface... Eh bien ? — C'est salé. Goûte de l'eau prise au milieu... Eh bien ? — C'est salé. Goûte de l'eau prise au fond... Eh bien ? — C'est salé. Goûte encore et reviens près de moi. Ainsi fit-il en disant : c'est toujours de même. Alors son père dit à Çvetaketu : ainsi, en vérité, mon ami, tu ne perçois pas l'acte d'être et, pourtant, il est là. Cette essence subtile, c'est par elle que tout est animé; elle est la seule réalité; elle est l'âtman; et toi-même, Çvetaketu, tu es cela [56].

Rien qui ne soit plein de lui; rien qui ne soit enveloppé de lui... Forme par forme, il prit forme et, ainsi, il eut une forme perceptible; par la magie de sa puissance, Indra marche sous des formes infinies, car mille coursiers sont pour lui attelés. C'est lui-même, les coursiers, dix mille, innombrables, infinis. C'est Brahman sans rien avant, sans rien après, sans rien au-dedans, sans rien au-dehors; c'est l'Âtman, Brahman, source de toute perception. Tel est l'enseignement [57].

Brahman est identique à l'Âtman : il n'y a pas de distinction réelle entre Brahman et le soi (âtman) que je suis à moi-même. « Brahman est l'acte d'être existant par lui-même, adoration à Brahman [58] ! » La vie n'a pour but que de prendre conscience de cette fondamentale identité : je suis, à la lettre, par-delà le voile des « apparences », et dans le plus profond de moi-même, « je suis Brahman [59] » !

Dans la Parole et dans les Noms, dans le Principe de perception des formes et dans les Formes, dans le Souffle animateur des actes et dans les Actes, il n'y a qu'une seule, identique, absolue réalité : Brahman-âtman [60]. Parole et Noms, Perception et Formes, Souffle et Actes possèdent intégralement cette réalité unique qui les fait exister. Elle est simple et ne saurait comporter dissociation ni dualité.

56 *Chầndogya Upanisad*, 6, 8, 1 et 4; 6, 9, 1-4; 6, 10, 1-3; 6, 13, 1-3, trad. SÉNART.
57 *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 2, 5, 19, trad. SÉNART.
58 *Idem*, 2, 6, 3, trad. SÉNART.
59 « L'essence qui a conscience de cette idée : Je veux penser, est l'âtman » (*Chầndogya Upanisad*, 8, 12, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 11).
60 « Par qui l'esprit pense, mais que nul esprit ne peut penser » (*Kena Upanisad*, 1, 5, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 9). « Tu ne pourrais voir le voyeur de la vue, tu ne pourrais entendre l'entendeur de l'ouïe, tu ne pourrais penser le penseur de la pensée, tu ne pourrais connaître le connaisseur de la connaissance » (*Brhad-Aranyaka Upanisad*, 3, 4, 2, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 15).

Pourtant, parce que les Noms, les Formes et les Actes se donnant pour limités, on ne saurait dire purement et simplement qu'ils soient Brahman. Il faudra distinguer le Réel, l'« Infinitude », et l'Irréel ou Fini, c'est-à-dire Brahman et un monde d'apparences (mâyâ) [61]. Mais qu'on ne les sépare pas, car le monde de la mâyâ, bien qu'irréel, a tout de même une « réalité » d'apparences et celle-ci, nécessairement, est Brahman, puisqu'il est *toute* réalité [62] !

Connaître son identité foncière avec l'Absolu, c'est être Brahman. La délivrance des faux-semblants de la mâyâ consistera donc à se dégager de l'Irréel par la connaissance et finalement la contemplation du seul Réel : Brahman, l'acte d'être absolument pur [63]. Par cette contemplation, on est Brahman. On ne « devient » pas Brahman. Il n'y a pas à devenir Brahman. On est Brahman. Il suffit d'en prendre conscience en écartant comme un voile l'irréelle mâyâ. Alors, dans cette conscience, on vit Brahman.

Le brahmanisme primitif a pris position, dans l'angoissant problème, en faveur de l'aspect identique et plein de l'existence, l'acte d'être, au détriment de l'aspect non-identique et contingent, l'éparpillement de l'acte en de multiples existants. L'Absolu, seul, est Réel. Le Relatif est Irréel, mais il n'est pas illusoire, puisqu'il est, en son intime, en son « soi » (âtman), l'absolu Brahman. Ce qui n'est pas

61 « Cet univers mobile, avec tout ce qui change en lui, doit s'effacer devant le Seigneur... immobile et plus rapide que la pensée. Il ne peut être perçu par les sens et dépasse même infiniment les organes de l'intelligence. Il se meut et pourtant il est immobile, il est lointain et il est proche, il est en dedans de l'Univers et pourtant il est en dehors » (*Içа Upanisad*, 1, 5, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 16).

62 « ... Il est le grand maître, le lumineux, l'impérissable; enveloppant la terre de toute part, il la dépasse encore... Il est cet univers, il est le passé et l'avenir, le maître de l'immortalité. Il est l'arbitre de l'univers mobile et immobile... Il est le premier, le grand esprit... Il est le Dieu unique qui, pareil à l'araignée, s'enveloppe dans son essence, à l'aide des fils de la Nature. Il est unique, il est libre, il est celui qui multiplie la semence unique des âmes individuelles. Il est l'agent de toutes choses, l'omniscient... » (*Çvetâçvatara Upanisad*, 3, 12 et suiv.). « En vérité cet âtman est le maître de tout, le seigneur de tout, le souverain de tout. Il gouverne l'Univers entier; c'est lui le souverain des existants, le seigneur du monde, le gardien du monde. C'est la digue qui borde ces mondes pour les empêcher de se confondre » (*idem*, 4, 4, 24, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 19-20). « Ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles ne sauraient rendre visible Brahman. C'est lui qui est brillant, et l'univers brille de cet éclat qu'il lui emprunte. C'est son éclat qui rend cet Univers apparent » (*Kâthaka Upanisad*, 2, 5, 15, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 20).

63 « Celui qui voit tous les existants dans son âtman et son âtman dans tous les existants n'a pas à s'en repentir. Pour l'homme qui sait que tous les existants sont dans l'âtman et qui voit l'unité en toutes choses, quel chagrin pourrait-il y avoir encore ? » (*Içа Upanisad*, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 34).

réel, ce sont les Noms, les Formes et les Actes, tels qu'ils nous apparaissent : en dissociation. Si l'on se trompe sur sa véritable signification, il y a tout de même un monde : ce n'est pas une illusion. Il relève d'une erreur d'interprétation, voire : d'un jugement faux, sans doute, mais, pour éviter le naufrage, il n'ait que de savoir le ré-interpréter correctement, en connaître le soi, l'âtman, identique à Brahman.

On réduit l'existant à l'acte d'être, le Relatif à l'Absolu, en faisant tomber, simplement, le voile des apparences (mâyâ), qui masquait leur réelle identité [64]. L'apparence, voilà le mal. L'individuel, voilà la source de toute douleur, ce qui est essentiellement mauvais et dont il faut à tout prix se « délivrer [65] ». Il faut perdre toute distinction personnelle pour se résorber dans l'Absolu-Réel, Brahman-âtman ! Le dernier mot appartient à la contemplation métaphysique en ce qu'elle a de plus pur, là où l'on prend enfin conscience de l'identité de son propre « soi » (âtman) avec Brahman [66]. C'est une perte de soi dans l'acte d'être pur que l'on est et dans lequel on baigne [67], la fin de toute conscience personnelle, l'anéantissement de l'individuel, source d'épar-

[64] « L'être unique qui, étant sans signes distinctifs, a, par l'emploi de ses différents pouvoirs, et pour des objets déterminés, établi au commencement des choses les distinctions, lui en qui, à la fin, l'univers se dissout, cet être est Dieu... Il est le Feu, il est le Soleil, il est l'Air, il est la Lune, il est Brahman... » (*Çvetâçvatara Upanisad*, 4, 1 et suiv., trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 19).

[65] « Le bonheur qu'éprouve la pensée que la méditation profonde a lavé de ses taches et qui a fixé sa résidence dans l'âtman, ne saurait être décrit par la parole. Il n'est perçu qu'à l'aide de l'organe interne, opérant sur lui-même. De même qu'on ne saurait distinguer l'eau dans l'eau, le feu dans le feu, l'éther dans l'éther, de même celui dont l'esprit est absorbé a trouvé la délivrance. L'esprit est seul la cause de l'enchaînement et de la délivrance des hommes. L'enchaînement résulte du contact avec les objets des sens, la délivrance consiste à se séparer de ces mêmes objets » (*Maitri Upanisad*, 6, 34, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 36).

[66] « Il enveloppe et pénètre tout, rayonnant et simple, pur et sans tache, inaccessible au péché. Il est le Voyant, celui qui sait tout, présent en toute chose, existant par lui-même... O soleil partout présent, unique, voyant et ordonnateur, écarte tes rayons, retiens ta lumière ! Ta forme, la plus belle de toutes, que je puisse la contempler ! Cet être divin qui est toi, il est moi-même ! » (*Iça Upanisad*, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 31-32).

[67] « Il s'unit à l'être suprême, celui qui connaît cet être sans ombre, sans corps, sans couleur, pur impérissable; celui-là, ô mon ami, est omniscient, il devient tout, il pénètre l'Univers » (*Praçna Upanisad*, 4, 10-11). Voir *Brhad-Aranyaka Upanisad*, 1, 4, 10 : « Celui qui possède cette notion : je suis Brahman, devient cet Univers; les dieux eux-mêmes n'ont pas le pouvoir de toucher à sa possession, car il devient leur âtman. Si l'homme reconnaît l'âtman de manière à dire : C'est moi, quel désir, quelle souffrance pourrait-il bien ressentir ?... Ceux qui connaissent Brahman deviennent immortels ! » (trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 34). « De même que l'eau pure tombant dans l'eau pure, de même l'âtman du pénitent qui connaît Brahman devient, ô descendant de Gotama, identique au Brahman » (*Kâthaka Upanisad*, 4, 15, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 35).

pillement, sous le masque des apparences, de toute existence particulière [68]. Le thème développera ses exigences d'ascèse et de mystique dans les doctrines du Yoga [69].

L'interprétation brahmanique de l'expérience métaphysique initiale sacrifie, délibérément, l'aspect différent et non-identique de l'existence, son éparpillement dans l'espace et le temps en multiples existants, à l'aspect identique : l'acte d'être. L'Acte d'être est partout, il est tout, il est en tout. Le pullulement des existants n'est qu'une erreur de jugement. Corrigeons l'erreur : il ne reste que l'Absolu. Le Relatif s'est résorbé. C'est le triomphe de l'acte d'être, de l'aspect massif et plein de l'existence [70] !

* * *

En face de cette position primitive, au VI[e] siècle avant Jésus-Christ, le bouddhisme réagit. Alors que le brahmanisme, par souci du caractère transcendant de l'Acte d'être, s'engageait sur l'intuition d'un Brahman excluant la réalité du monde des apparences, le bouddhisme, par désir de maintenir l'immanence du « soi » de toute chose, ramène la vérité de l'existence à celle de l'impermanente « mâyâ » des apparences trompeuses [71]. Son image-clé est celle du monde « en flammes » :

[68] « De même que les rivières vont en coulant se perdre dans la mer, et quittent leur nom et leur forme, de même le sage, délivré du Nom et de la Forme, s'unit à l'Esprit brillant, supérieur au supérieur. Celui qui connaît Brahman, l'être suprême, devient Brahman lui-même, il traverse le chagrin, il traverse le péché, délivré de ses liens, il devient immortel » (*Mundaka Upanisad*, 3, 2, 8, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 35).

[69] « Les sens absorbés comme dans le sommeil, dégagé de l'idée de personnalité qui s'attachait au corps grossier, au fond de la caverne des sens, [l'ascète] voit, comme dans le rêve, avec sa pensée tout à fait purifiée, Brahman... » (*Maitri Upanisad*, 6, 34). « Ayant pris résidence au sein de l'âtman universel, on goûte le bonheur universel » (*idem*, 2, 20, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 36-37).

[70] « Brahman est l'être existant par lui-même. Adoration à Brahman ! » (*Brhad-Aranyaka Upanisad*, 2, 6, 3, trad. SÉNART).

[71] « Le monde est un enchaînement de causes et d'effets également éphémères, un processus éternel. Il n'est composé que de phénomènes [*dharma*] et de formations [*samskâra*] tous et toutes éminemment transitoires; la nature même des formations étant : apparition, modification, disparition » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 57). « Toutes les formations sont instables... Impermanentes en vérité sont les formations, soumises à l'apparition et à la disparition. Comme elles ont pris naissance, ainsi prennent-elles fin, et leur anéantissement est béatitude » (*Dhammapada*, stance 277, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 57-58). « Ce serait mieux encore, ô disciples, si un enfant du siècle prenait pour le soi-même ce corps formé des quatre éléments que s'il prenait l'esprit. Et pourquoi cela ? C'est que, ô disciples, le corps formé des quatre éléments paraît subsister un ou deux ans ou même jusqu'à trente ans. Mais, ô disciples, ce qui est appelé l'esprit ou la pensée ou la connaissance se produit

> **Tout, ô disciples, est en flammes. L'œil est en flammes, le visible est en flammes, la connaissance du visible est en flammes, le contact avec le visible est en flammes, le sentiment qui naît du contact avec le visible est en flammes, que ce soit la joie, que ce soit la douleur, que ce ne soit ni la douleur ni la joie. Par quel feu cela est-il enflammé ? Par le feu du désir, par le feu de la haine, par le feu de l'aveuglement, cela est en flammes; par la naissance, la vieillesse, la mort, les peines, les plaintes, la douleur, le chagrin, le désespoir, cela est en flammes** [72].

A la base du bouddhisme gît le « Samsara », le flux universel, dont l'inconsistance est totale, qui s'empare du présent aussi bien que du passé et de l'avenir : « Guetté par Yaura [le dieu de la mort], traqué par lui, comment pourrait-on trouver quelque plaisir à manger, à dormir, à aimer [73] ? » C'est dans l'expérience de la mort que le Bouddhisme se plaît à éprouver la valeur d'une existence impermanente où tout « n'est que souffrance » : « Tout ce qui a pour condition de naître a également pour condition de mourir [74]. »

> **[Et] si trois choses n'existaient pas dans le monde, ô disciples, le Tathâgatha n'apparaîtrait point dans le monde, lui le saint, le suprême Bouddha. La Doctrine et la Règle qu'annonce le Tathâgatha ne luiraient pas dans le monde. Quelles sont ces trois choses ? La naissance, la vieillesse et la mort** [75].

et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit. De même, ô disciples, qu'un singe, prenant ses ébats dans une forêt ou un bois, saisit une branche, puis la laisse échapper et en saisit une autre, ainsi ce qui est nommé l'esprit ou la pensée ou la connaissance » (*Samyuttâ nikâya*, trad. FOUCHER, dans OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, p. 257).

[72] *Samyutta Nikâya*, 2, 242, trad. FOUCHER. « Le monde entier est en flammes, le monde entier est enveloppé de nuages de fumée, le monde entier est dévoré par le feu, le monde entier tremble » (*Samyutta Nikâya*, 1, 133, trad. FOUCHER). « Les créatures vivent dans une maison en flammes : et pourtant elles n'ont ni crainte, ni épouvante. Elles ne savent pas ! Elles ne se soucient pas ! Elles ne sursautent pas ! Elles n'essaient pas d'échapper ! Elles se divertissent et courent de côté et d'autre dans ce triple monde, qui est comme une maison en flammes ! » (*Saddharma-Pundarîkâ*, p. 77 et suiv.).

[73] « Comment pouvez-vous être joyeux, comment pouvez-vous vous adonner au plaisir ? Eternellement les flammes brûlent. Les ténèbres vous environnent : ne voulez-vous pas chercher la lumière ? L'homme moissonne des fleurs : au plaisir sont suspendues toutes ses pensées. Comme les eaux, sur un village, dans la nuit, ainsi la mort vient sur lui et l'emporte. » « Ni dans le royaume des airs, ni dans le milieu de la mer, ni si tu pénètres dans les crevasses des montagnes, tu ne trouves sur la terre de place où le pouvoir de la mort ne t'atteigne pas » (*Dhammapada*, stances 146, 147 et 128).

[74] *Majjhima-Nikâya*, 1, 380.

[75] *Angutta-Nikâya*, 5, 144. « Il y a cinq choses que ne peut arriver à faire aucun ascète ni aucun brahmane, ni un dieu, ni Mâra, ni Brahman, ni aucun existant dans le monde. Quelles sont ces cinq choses ? — Que ce qui est sujet à la vieillesse ne vieillisse pas, que ce qui est sujet à la maladie ne soit pas malade, que ce qui est sujet à la mort ne meure pas, que ce qui est sujet à la ruine ne se ruine pas, que ce qui est sujet à passer ne passe pas : voilà ce que ne peut faire aucun ascète ni aucun brahmane, ni aucun dieu, ni Mâra, ni Brahman, ni aucun existant dans le monde » (*Anguttara Nikâya*, 3, 60).

Dans le sermon de Bénarès, le Bouddha n'enseigne que deux choses : « La souffrance et la délivrance de la souffrance. »

> Les sots croient qu'il n'y a de souffrance que dans la sensation douloureuse. Leurs sens, en effet, sont viciés. Il en est d'eux comme du malade qui s'imagine que le sucre est amer. Un brin de laine n'est pas senti s'il se pose sur la main; s'il entre dans l'œil, il cause une vive douleur. La paume de la main, c'est l'homme vulgaire; l'œil, c'est le sage. Le sage seul est profondément bouleversé par la vue de la souffrance universelle [76].
>
> Comment pouvez-vous être joyeux, comment pouvez-vous vous adonner au plaisir ? Éternellement, les flammes brûlent. Les ténèbres vous environnent : ne voulez-vous pas chercher la lumière ? L'homme moissonne des fleurs : au plaisir sont suspendues toutes ses pensées. Comme des torrents sur un village, dans la nuit, la mort vient sur lui et l'emporte. L'homme moissonne des fleurs : au plaisir sont suspendues toutes ses pensées. L'homme aux désirs insatiables, l'anéantissement le tient en son pouvoir. Ni dans le royaume des airs, ni dans le milieu de la mer, ni si tu pénètres dans les crevasses des montagnes, tu ne trouves sur la terre de place où le pouvoir de la mort ne t'atteigne pas [77].

Telle est l'essence de la doctrine bouddhiste : l'impermanence, l'irréalité [78]. Le monde est un flux d'éléments qui se font et se défont sans cesse.

> La transmigration des existants, ô mes disciples, a son origine dans l'éternité. Impossible de découvrir aucun commencement à partir d'où les existants engagés dans l'ignorance, engagés dans la soif de l'existence, errent à l'aventure de migration en migration [79].

La conscience elle-même n'a rien de substantiel :

> De même, ô disciples, qu'un singe prenant ses ébats dans une forêt saisit une branche, puis la laisse échapper, et en saisit une autre, puis une autre, ainsi, ô disciples, ce qu'on appelle l'esprit, ou la pensée, ou la connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit [80].

Le brahmanisme avait pour dogme que Brahman, l'Intouchable, est transcendant au monde des apparences et sans contact, lui l'Acte d'être pur, avec ce qui n'est pas par soi. Le bouddhisme tient que l'Acte pur n'est pas à chercher hors du monde relatif. S'il était

76 *Madhyamakavrti*, p. 476.

77 *Dhammapada*, stances 146-148 et 128.

78 « C'est seulement en considérant l'impermanence des formations que j'ai dit : quoi qu'on sente, cela appartient à la douleur, en considérant que les formations sont sujettes à l'anéantissement, à la disparition, que la joie s'y éteint, qu'elles sont destinées à périr, qu'elles sont instabilité » (*Samyutta Nikâya*, 4, trad. FOUCHER, p. 216).

79 *Samyutta-Nikâya*, 2, trad. FOUCHER, p. 179.

80 *Samyutta-Nikâya*, trad. FOUCHER, p. 257.

transcendant, de cette transcendance totale décrite par le brahmanisme, les Noms, les Formes et les Actes perdraient leur signification. Ils n'auraient plus de « soi », en effet, seraient privés de raison d'être [81]. On ne pourrait interpréter la dissociation du donné initial, faute d'une Parole pour prononcer les Noms, d'un Principe de perception des Formes, d'un Souffle animateur des Actes. On ne peut nier que l'Absolu existe : il faut bien, d'une certaine façon, faire appel à l'Acte d'être pour qu'il y ait un monde du Relatif. Mais comment le concevoir [82] ?

L'Absolu, le « soi » véritable, l'âtman brahmanique, que le canon pâli désigne, en bouddhisme, sous le nom de « attâ », n'est que la négation du Relatif. Celui-ci étant identifié au pur Devenir (Sâmsara), l'Absolu apparaît donc comme étant l'extinction du Devenir, le Non-Devenir [83]. En niant ainsi le Devenir de l'Absolu, on exprime

[81] « Que pensez-vous, ô moines, que soit la corporéité : permanente ou impermanente ? — Impermanente, Seigneur. — Mais ce qui est impermanent, est-ce douleur ou joie ? — Douleur, Seigneur. — Or donc, ce qui est impermanent, plein de douleur, sujet au changement, peut-on, le considérant, dire : cela est mien, je suis cela, cela est mon *soi* ? — On ne le peut pas, Seigneur. — Et que pensez-vous, ô moines, que soient les sensations (et de même les représentations, les formations, la connaissance) : permanentes ou impermanentes ? — Impermanentes, Seigneur. — Mais ce qui est impermanent, est-ce douleur ou joie ? — Douleur, Seigneur. — Or donc, ce qui est impermanent, plein de douleur, sujet au changement, peut-on, le considérant, dire : cela est mien, je suis cela, cela est mon *soi* ? — On ne le peut pas, Seigneur. — Par suite, ô moines, pour ce qui est de la corporéité [et de même des sensations, représentations, formations et connaissance] tout ce qui en a jamais été, en sera et en est, que ce soit en nous ou dans le monde extérieur, que ce soit fort ou faible, bas ou haut, lointain ou proche, tout cela est *non-moi*, je ne suis pas cela, cela n'est pas mon *soi*. C'est ce que doit savoir, en vérité, quiconque possède la véritable science. Celui qui voit les choses ainsi, ô moines, est un sage, un noble auditeur de la parole : il se détourne de la corporéité, des sensations, des représentations, des formations et de la connaissance. En s'en détournant, il s'affranchit du désir, et par la destruction du désir, il atteint la délivrance » (*Mahâvagga*, 1, 6, p. 38 et suiv.). « O Ananda, soyez des lampes pour vous-mêmes, soyez un refuge pour vous-mêmes, ne cherchez pas d'autre refuge. Prenez la vérité comme lampe, prenez la vérité comme refuge. Ne cherchez pas d'autre refuge qu'en vous-mêmes » (*Mahâparinibbâna Sutta*, cité par GROUSSET, dans *Littérature religieuse*, Histoire et textes choisis, p. 678).

[82] « Ne voulant connaître de la spéculation que ce qui peut servir au bonheur des existants, le bouddhisme semble bien avoir relégué la métaphysique dans le domaine de l'inconnaissable : ô disciples, ne pensez pas des pensées comme le profane en pense : le monde est ou n'est pas éternel, est ou n'est pas infini. Si vous pensez, dites : ceci est la douleur, ceci est le remède de la douleur » (*Samyutta Nikâya*, trad. FOUCHER). GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 42.

[83] Il est « *Nirvâna* » ou : sortie absolue de toute existence (de *Vana*, existence, et *Nir*, sortie). Voir L. DE LA VALLÉE POUSSIN. *Documents d'Abhidharma*, dans *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Hanoï, 1930, p. 10. « L'abandon complet, la purification, l'épuisement, le détachement, la destruction, l'apaisement, le passage définitif de la douleur, la non-renaissance, la non-prise, la non-apparition d'une autre douleur; cela est calme, cela est excellent, à savoir le rejet de tout élément d'existence, l'épuisement de la soif, le détachement, la destruction, le *Nirvâna* » (*Samyutta*, 13, 5).

simplement le « soi » de toute chose en termes signifiant l'extinction du Devoir et, par conséquent, en valeur relative [84]. L'attâ, comme Non-Relatif, s'identifie au Devenir, au Relatif, sur un mode négatif. De ce point de vue, puisque d'après le « principe de réalité » qui domine toute la pensée indienne, seul l'Absolu est Réel, on peut comprendre que la négation de tout devenir, l'Irréel impermanent, forme la Réalité et procure le salut par suppression radicale de la douleur :

> **De même que si un homme allumait une lumière, ne brûlerait-elle pas toute la nuit ? — Oui, Seigneur, elle brûlerait toute la nuit. — Or donc, ô grand Roi, la flamme pendant la première veille de la nuit est-elle identique à la flamme pendant la moyenne veille de la nuit ? — Non, Seigneur. — Et la flamme pendant la moyenne veille de la nuit est-elle identique à la flamme pendant la dernière veille ? — Non, Seigneur. — Eh quoi, ô grand Roi, la flamme pendant la première veille de la nuit est-elle une autre, pendant la moyenne veille une autre, pendant la dernière veille une autre ? — Non, Seigneur, elle a brûlé toute la nuit en s'attachant au même aliment. — De même aussi, ô grand Roi, se ferme la chaîne des éléments de l'être : l'un naît, l'autre disparaît. Sans commencement, sans fin, le cercle se ferme. C'est pour cela que ce n'est ni le même être ni un autre être, celui qui atteint la dernière phase de la connaissance [85].**

Une divergence se fit jour de bonne heure au sein du bouddhisme, suivant le canon pâli, avec l'Inde du Sud, ou le canon sanskrit, avec l'Inde du Nord, sur la façon de concevoir l'Absolu comme négation du Devenir [86]. On peut entendre cette négation de deux manières : soit qu'elle nie en posant quelque chose : alors le Non-Devenir est un existant, c'est-à-dire s'oppose au Devenir comme existant à existant [87];

[84] « Comme l'extinction d'une lampe, ainsi se produit la délivrance de l'âme » (*Samyutta Nikâya*, 1, 159). Voir *Dîgha*, 2, 157; *Theragâtha*, 906, etc. « Le Bouddha est-il, demande Milinda. — Oui, maharaja. — Peut-on le désigner comme étant ici ou là ? — Le Bouddha s'est éteint dans le Nirvâna absolu, on ne peut le désigner comme étant ici ou là... » (*Milinda*, trad. Finot, p. 124).

[85] *Milindapânha*, p. 40. « Là où il n'y a rien, où ne subsiste aucun attachement... c'est ce que j'appelle le *nirvâna*, la fin de la vieillesse et de la mort » (*Suttanipâta*, 1093-1094).

[86] Le Nirvâna est considéré comme « extinction » du *Sâmsara* (chaîne sans fin des renaissances et des migrations) ou « Délivrance » de la douleur, ce qui revient au même, quelles que soient les interprétations d'écoles, positives ou négatives.

[87] « Il n'est ni passé, ni présent, ni futur. Il n'y a pas de lieu où soit le Nirvâna. Et cependant, le Nirvâna est; et celui qui sait conduire sa vie avec une application constante, réalise le Nirvâna. Il en est comme du feu : le feu est, et cependant le feu n'est pas quelque part en provision. Mais qu'un homme frotte deux morceaux de bois, le voilà qui apparaît » (*Milinda-Panha*, p. 268 et suiv.). Il est « l'Inconditionné », c'est-à-dire : «La destruction du désir, de l'aversion, de l'erreur » (*Samyutta*, 357). « Il y a un non-né, un non-produit, un non-fait, un non-conditionné; s'il n'y avait pas un non-né, il n'y aurait pas d'issue pour ce qui est né; mais comme il y a un non-né,

soit que la négation nie en ne posant rien dans l'existence : alors le Non-Devenir, c'est-à-dire l'Absolu, n'existe pas, seul le Devenir est. L'Absolu s'oppose alors au Relatif comme non-existant à existant [88]. Le Devenir est la seule Réalité : il est l'Absolu [89]. De cette divergence devaient naître les deux grandes Écoles, — ou « Véhicules » — décidant de l'orientation du bouddhisme postérieur. Le Hinayânâ, ou petit Véhicule, s'attache à la tradition du Sud; le Mahâyânâ, ou grand Véhicule, suit la tradition du Nord. Ce dernier, moins philosophique que l'autre, a connu une fortune prodigieuse lors de l'expansion du bouddhisme en Chine et au Japon. Quelle que soit la conception reçue, il faut noter que le problème soulevé par la dissociation du donné primitif se trouve désormais posé en termes Relatifs : il ne reste en présence que le Devenir et l'extinction du Devenir, c'est-à-dire du Relatif sur le double mode : positif et négatif.

Le Non-Devenir, voilà donc l'Absolu. Sans émigrer de l'Irréel, puisqu'on entend l'Absolu d'un « aspect » du Relatif, l'aspect négatif, on est passé, par extinction du Relatif, dans l'attâ, donc en plein Réel [90]. Sous son aspect négatif, l'Irréel, anattâ, est donc Réel, attâ. La Réalité

il y a issue pour ce qui est né, produit, fait, conditionné » (*Udana*, 8, 3). Voir *Udânavarga*, 26, 21. Dans le *Hinayânâ* (Petit Véhicule), le Nirvâna est qualifié d'« Immortel » : « Puisqu'il existe un sans vieillesse, que te font les plaisirs qui vieillissent vite ? Partout, toutes les naissances sont dévorées par la maladie et la mort. Ce sans-vieillesse, cet Immortel, ce séjour exempt de vieillesse et de mort, et exempt de chagrin, d'hostilité et de peine, est inébranlable, sans crainte, sans souffrance. Cet Immortel, nombreux ceux qui l'ont obtenu et encore aujourd'hui on peut l'obtenir; mais il faut s'appliquer sérieusement; sans effort, on n'y réussit pas » (*Theragathâ*, p. 511-513).

88 « Comme l'extinction d'une lampe, ainsi se produit la Délivrance de l'âme » (*Dîgha*, 2, 157; *Samyutta-Nikâya*, 1, 159; *Theragâtha*, 906; *Avadânaçataka*, 2, 5; *Suttanipâta*, 235). Le Nirvâna est non-existant, comme le son, quand on dit : « avant que le son soit produit et après qu'il a pris fin, il y a inexistence du son ». Il est « l'abandon complet, la purification, l'épuisement, le détachement, la destruction, l'apaisement, le passage définitif de la douleur, la non-renaissance, la non-prise, la non-apparition d'une autre douleur; cela est calme, cela est excellent, à savoir le rejet de tout élément d'existence, l'épuisement de la soif, le détachement, la destruction, le Nirvâna » (*Samyutta Nikâya*, 13, 5). Le système Madhyamika (*Mahayânâ* ou Grand Véhicule), avec Nâgârjuna, ira plus loin encore : « Les choses passées, les choses futures, l'espace, le « soi » et le Nirvâna, ce sont là simplement des mots » (*Madhyamakavrtti*, 389).

89 « Le processus des phénomènes qui apparaît comme soumis à la contingence et à la relativité, c'est la même chose qui, si on fait abstraction, en elle, de la contingence et de la relativité, doit être considérée comme le Nirvâna. En d'autres termes, le Nirvâna, c'est l'aspect inconditionné du Samsâra (*Mâdhyamika çâstra*, 25, 9) » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 262-263).

90 Au sens brahmanique du mot, car le bouddhisme, lui, est « *anattâ* » (négateur du « soi »).

n'est pas à chercher hors de l'Irréel, l'attâ hors de l'anattâ. Par « principe de réalité », l'Irréel étant le Relatif et l'Absolu le Réel, on conçoit la Réalité sur un mode de l'Irréel, le mode de sa propre extinction [91]. La question délicate d'un rapport entre attâ et anattâ, Absolu et Relatif, se voit du coup éliminée : il n'y a pas de « rapport », parce qu'on atteint l'Absolu, si l'on veut garder ce nom, à niveau du Relatif, comme Non-Devenir, c'est-à-dire Relatif sur le mode négatif.

S'emparant de ce thème, les écoles bouddhiques l'ont poussé, avec une étrange logique, en ses plus lointaines exigences. A l'origine, on reconnaît dans le Soi un Non-Relatif, mais finalement on l'identifie au Relatif, purement et simplement : l'Attâ n'est plus seulement le Non-Devenir, il est le Devenir [92]. Il n'y a de consistance pour rien; rien n'est :

> Ce monde a coutume de s'en tenir à une dualité, au *Cela est* et au *Cela n'est pas*. Mais, ô Kaccâna, celui qui aperçoit en vérité et en sagesse comment les choses se produisent dans le monde, pour celui-là il n'y a pas de *Cela n'est pas*. Et pour celui qui aperçoit comment elles se détruisent, il n'y a pas de *Cela est*. *Tout est* et *Rien n'est*, ce sont là les deux extrêmes. Le Parfait s'en tient également éloigné [93].

Attâ et anattâ, Absolu et Relatif, sont reconnus identiques. Car, pourquoi le Devenir ne serait-il Absolu que sous l'aspect négatif ? Comme Non-Devenir, il serait l'attâ de la conscience, mais comme Devenir, sans négation, il ne le serait pas ? Le Relatif, alors, en raison de ce double aspect, se dissocierait lui-même et l'on reconstituerait sournoisement la dissociation brahmanique en concevant l'attâ comme un Non-Devenir existant hors du Devenir, auquel il s'opposerait comme existant à existant. Précisément, c'est cela que l'on refuse, car il faudrait à nouveau poser la question du rapport à l'Absolu, dont on

91 « En réalité, il n'y a pas de différence réelle entre le Nirvâna et le Samsâra. Si l'on considère l'enchaînement en série du déterminisme universel, on aperçoit le Samsâra, et c'est sous cet aspect que le monde conçoit la chaîne des causes; si, au contraire, on discerne que la chaîne des causes est en réalité vacuité de substance, vacuité de nature propre, on atteint là le Nirvâna (*Mâdhyamika çâstra*, 25, 19-20) » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 263).

92 Le Nirvâna, c'est l'aspect inconditionné du Samsâra (*Mâdhyamika çâstra*, 25, 9).

93 *Samyutta Nikâya*, trad. Foucher, p. 249, dans Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine*, etc. « Une chose en soi qui existerait indépendamment des phénomènes et antérieurement à eux, comment pourrait-on la connaître ? » (*Mâdhyamika çâstra*, 9, 3, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 232).

avait cru se débarrasser en concevant l'Absolu sur le mode négatif du Devenir, comme extinction du Relatif [94].

La position originelle manquait donc de consistance, contenant encore ce qu'elle s'efforçait d'éliminer. Il n'y a qu'à reconnaître que le Relatif, par lui-même et en lui-même, est l'Absolu. L'Irréel est Réel, et cela, à plein !

> Je vous dis la vérité, dans ce corps vivant qui n'est grand que d'une toise, le monde habite et l'origine du monde et la suppression du monde et le chemin qui mène à la suppression du monde [95].

Du donné primitif en dissociation d'aspects, le brahmanisme n'avait retenu que l'aspect identique, l'Acte d'être, aux dépens du monde des existants. Le bouddhisme primitif ne retient, lui, que le devenir, l'éparpillement contingent de l'existence, aux dépens du « soi » de chacun et de l'Univers ! Il n'y a pas de moi [96] !

> On m'appelle Nâgasena. C'est ainsi que mes confrères me désignent. Mais, ô roi, bien que les parents donnent à leurs enfants un nom, ce n'est là qu'une appellation, une notion vulgaire, une expression courante, un simple nom : il n'y a pas là-dessous d'individu [97].

Il s'agit pourtant d'interpréter un donné initial dans lequel le « soi », l'attâ, semblait jouer un rôle de raison d'être [98]; il faut s'efforcer de réduire la dissociation apparente de sujet et d'objet, de moi et de toi, de soi et de non-soi, apparue au sein du donné. La pensée bouddhique est donc obligée de pousser plus avant. Au bout

94 « Les choses qui se produisent sous le signe des conditions n'ont pas, par elles-mêmes, une valeur absolue, elles sont dépourvues du caractère de l'évidence. Et dès lors on n'a plus le droit de dire : Cette chose est en fonction de cette autre » (*Mâdhyamika çâstra*, 1, 10, p. 10 de la version chinoise, trad. Walleser, cité par Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 217-218, qui commente : « Ce qui revient à dire que, si les choses sont simplement relatives [« se produisent sous le signe des conditions »], la relation des choses est sans valeur »).

95 *Samyutta Nikâya*, 1, p. 62, trad. Foucher.

96 « Le moi, en fait, n'a pas la nature d'un moi. C'est par méprise qu'on pense qu'il existe un moi. Il n'y a pas d'être, pas de moi, mais seulement des phénomènes produits par des causes : complexes psycho-physiologiques, sources de connaissance, éléments moraux ou physiques qui constituent les douze membres de l'existence. Examinés à fond il ne s'y trouve pas d'esprit. Voyant que l'intérieur est vide, vois que l'extérieur est vide... » Il faut donc parler du « moi » « comme on parle d'un tas qui, simple amas, n'a pas d'unité, ou d'un courant d'eau qui, simple succession, n'a pas de permanence » (*Abhidharma koça*, ch. 9, trad. de La Vallée Poussin, p. 254).

97 *Milindapânha*, trad. Finot, 2, p. 57-58.

98 Car « si la chose en soi n'existe pas, disaient les brahmanistes, comment les phénomènes existeraient-ils ? Il faut donc supposer une chose en soi qui leur soit antérieure. Une chose en soi qui existerait indépendamment des phénomènes et antérieurement à eux, comment pourrait-on la connaître ? » (*Mâdhyamika çâstra*, 9, 2-3, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 232).

de ses voies, elle se heurtera à un aveu d'impuissance. Le Devenir, en effet, est aussi Connaissance, et non pas seulement Être et Conscience. La Connaissance pure, c'est-à-dire la Pensée vide de tout nom, tel est l'Absolu, l'Irréel-Réel.

> De même que la flamme atteinte par le souffle du vent s'apaise et disparaît aux regards, ainsi le sage, dépouillant ses noms et corps, entre dans la paix, échappant à tous les regards [99].

La suprême Réalité est aussi pur Néant; ce n'est rien d'autre que l'extinction du Devenir, le Non-Devenir, sous son aspect suprême de Pensée pure et vide. On comprend dès lors que le « Nirvânâ » bouddhique soit à la fois le plus total Néant qu'on puisse imaginer et la plus sublime Réalité.

> Il y a, ô disciples, un plan où n'existent ni terre, ni eau, ni feu, ni air, ni l'infini de l'espace, ni l'infini de la conscience. Ce n'est ni le néant, ni la conscience, ni la non-conscience. Ce n'est ni de ce monde, ni de l'autre monde, ni de l'un et de l'autre, ni du soleil, ni de la lune. Cet état, ô disciples, je ne l'appelle ni venir, ni aller, ni apparaître, ni disparaître. Sans origine, sans évolution, sans arrêt. Pour celui qui s'attache, l'agitation existe. Pour celui qui se libère, l'agitation cesse. L'agitation ayant cessé, le calme s'établit. Le calme étant établi, il n'y a plus d'inclination. L'inclination étant supprimée, il n'y a plus ni apparition, ni disparition. Cela étant, il n'y a plus ni mort, ni renaissance. Cela étant, il n'y a plus ni *ici* ni *au-delà*, ni rien entre l'un et l'autre. Ceci, en vérité, est la fin de la souffrance [100].

Le Nirvânâ est une île hors du monde :

> Lorsque les vagues, les redoutables vagues s'élèvent, où ceux qui sont enveloppés par les eaux, accablés par la vieillesse et la mort, trouvent-ils une île ? Voilà ce que je t'enseigne, ô Kappa ! Là où il n'y a rien, où ne subsiste aucun attachement, l'île, l'unique ! C'est elle que j'appelle le Nirvânâ, la fin de la vieillesse, de la mort [101].

Udayin demanda à Çariputta :

> Comment peut-il y avoir béatitude dans le Nirvânâ, puisque la sensation y manque ? Et Çariputta répondit : Ce qui fait la béatitude du Nirvânâ, c'est précisément l'absence de sensation [102].

99 *Suttanipâta*, 1074, cité par GROUSSET, *Littérature religieuse*, p. 704.

100 *Udâna*, 8, 4; *Pâtaligâma Sutta*, cité par GROUSSET, *Littérature religieuse*, p. 706-707.

101 *Suttanipâta*, 1093-1094, *ibidem*, p. 707.

102 *Samyutta*, 320. « Cela est calme, cela est excellent, à savoir : le rejet de tout élément d'existence, l'épuisement de la soif, le détachement, la destruction, le Nirvâna » (*Samyutta*, 13, 5). « Le Bouddha est-il, demanda Milinda. — Oui, maharaja. — Peut-on le désigner comme étant ici ou là ? — Le Bouddha s'est éteint dans le Nirvâna absolu, on ne peut le désigner comme étant ici ou là. — Donne-moi une comparaison. — Quand brûle un grand feu, quand la flamme est éteinte, peut-on la désigner comme étant ici ou là ? — Non, assurément, cette flamme a cessé, disparu. — De même, on

Devant cette conclusion, la pensée bouddhique réagit encore. Pourquoi l'extinction du Devenir ne serait l'Absolu que dans la Pensée pure et vide, le Nirvânâ ? Pourquoi ne serait-elle le Réel que sous cet unique aspect ? N'est-ce pas réintroduire la dualité dont on voulait écarter la menace ? L'extinction du Devenir, dans la Pensée pure et vide, serait l'Absolu et, hors de cette Pensée, ne serait que relative ? Il vaut mieux dire que la Réalité suprême n'est en définitive que l'extinction du Devenir, le Non-Devenir, sous n'importe quel aspect : rien n'est [103]. L'attâ s'est évanoui. On est vraiment bien loin du brahmanisme, qui assurait, lui, le triomphe de Brahman, l'Absolu !

Mais la pensée bouddhique n'est pas au bout de ses routes ! Ce caractère de logique impitoyable est peut-être ce qu'elle a de plus frappant, de plus redoutable aussi. Si l'Absolu, en effet, est l'extinction du Devenir non seulement sous l'aspect purement négatif de la pensée vide, mais sous n'importe quel aspect, on ne saurait plus l'opposer au Devenir tout court, ce serait reconstituer une dualité dont il faut se défaire pour ne point poser la question épineuse d'un rapport incompréhensible du Sâmsara à l'Absolu. On a renversé l'idole d'un Brahman transcendant, il ne s'agit point de créer un Non-Devenir absolu

ne peut désigner le Bienheureux comme étant ici ou là » (*Milinda*, trad. FINOT, p. 124). *Nirvâna* vient de *Nirvâti*, qui veut dire : éteindre. La racine *Vâ*, désigne l'acte de souffler. *Nirvâna* exprime l'extinction (en soufflant) : « Comme l'extinction d'une lampe, ainsi se produit la délivrance de l'âme » (*Dîgha*, 2, 157). Voir *Samyutta*, 1, 159, etc. C'est la sortie de l'épaisse forêt des éléments de l'existence (*Vâna*, épaisse forêt; *Nir*, sortie); l'affranchissement de la douleur, de la transmigration (*Vâna*, toute douleur de la transmigration; *Nir*, franchir); ou bien, suivant les documents d'*Abhidharma* (DE LA VALLÉE POUSSIN, dans *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Hanoï, 1930, p. 10), sortie absolue de toute existence (*Vâna*, existence; *Nir*, sortie); l'état de l'existant qui ne tisse plus l'étoffe ayant pour fruit de rétribution les existences successives (*Vâna*, tissage; *Nir*, négation).

[103] La substantialité (*svabhâva*, l'être propre, peut-être : l'essence ?), que le *Hinayâna* (Petit Véhicule) voulait bien « tolérer dans les choses n'était pas une substance mais restait encore le produit des causes et des conditions. Nâgârjuna se refuse à de tels compromis; pour lui l'être est absolu ou n'est pas. Dans les phénomènes conditionnés, dans le monde soumis à la loi de condition, c'est-à-dire dans le domaine du relatif, il est illégitime de rechercher la substantialité [l'être propre]... la substantialité [l'être propre] est « ce qui n'est pas conditionné, c'est-à-dire ce qui n'existe pas en dépendance des autres choses ». Une substantialité [un être propre] qui dépendrait des causes et des conditions serait purement artificiel et inexistant : mais comment poser une substance artificielle ?... Si l'être propre, la substantialité d'une chose n'existe pas, il n'existe pas d'être extérieur [*parabhâva*]... « Si l'on nie l'être propre [la substantialité], l'être extérieur [peut-être : l'apparence ?] tombe aussi ». Et, puisqu'il n'y a ni être propre en soi, ni autre modalité de l'être propre au-dehors, les existants [*bhâva*] et les phénomènes n'existent pas » (*Mâdhyamika çâstra*, 15, 1-4, cité et commenté par GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 239-240).

qui s'opposerait, comme un existant à un autre existant, à du Non-Devenir relatif. Ce serait à nouveau verser dans l'antinomie brahmanique. Si l'Irréel est Réalité, il ne faut plus parler d'Absolu ni de Relatif; il n'y a ni Absolu, ni Relatif :

> Pour celui qui perçoit en vérité et en sagesse comment les choses se produisent dans le monde, pour celui-là il n'y a pas de : *cela n'existe pas.* Et pour celui qui perçoit comment elles se détruisent, il n'y a pas de : *cela existe.* Tout existe et rien n'existe, ce sont là les deux extrêmes. Le Parfait s'en tient également éloigné [104].

En concevant l'Absolu sur le mode négatif du Devenir, celui-ci, n'ayant plus rien à quoi s'opposer, cesse d'être Relatif et s'éteint de lui-même. La solution du problème ouvert par la dissociation du donné primitif est donc inconnaissable, parce que la réponse à la question qu'il pose demeure insaisissable [105]. La métaphysique, impuissante à interpréter correctement le donné, a pour fonction de justifier sa propre extinction. Il n'y a plus qu'à s'évader dans la mystique.

> Qu'est-ce que la méditation juste ? Un moine appartenant à cet ordre, éloigné des appétits sensuels et des idées basses, entre et demeure dans le premier dhyâna où résident l'analyse et la réflexion produites par la solitude, qui donnent joie et bonheur. Supprimant l'analyse et la réflexion, il entre dans le second dhyâna né de la concentration de soi-même, dans lequel l'esprit, plein de joie et de bonheur, libéré de l'analyse et de la réflexion, devient calme, équilibré, sublime. Poursuivant, détaché de la joie, il entre dans le troisième dhyâna : là, il demeure en calme contemplation, attentif, maître de lui-même, plein de la félicité qui fait dire aux saints : Heureux celui qui demeure dans la sérénité et l'attention. Et poursuivant, détaché du plaisir et de la peine, dépassant le bonheur et la tristesse, il entre et demeure dans le quatrième dhyâna, épanouissement de la parfaite pureté, de la méditation, de la sérénité, où ni bonheur ni chagrin ne sont plus ressentis. Et ceci, ô disciples, est la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur [106].

[104] *Samyutta-Nikâya,* trad. FOUCHER, p. 249.

[105] « Une chose en soi qui existerait indépendamment des phénomènes [apparences] et antérieurement à eux, comment pourrait-on la connaître ? » (*Mâdhyamika çâstra,* 9, 3). D'ailleurs, « du Bouddha nirvâné on ne peut dire ni qu'il existe, ni qu'il n'existe pas, ni les deux à la fois, non plus que ni l'un ni l'autre... C'est qu'en réalité... il n'y a pas de différence réelle entre le *Nirvâna* et le *Samsâra.* Si l'on considère l'enchaînement en série du déterminisme universel, on aperçoit le samsâra, et c'est sous cet aspect que le monde conçoit la chaîne des causes enseignée par le Bouddha; si, au contraire, on discerne que la chaîne des causes est en réalité vacuité de substance, vacuité de substantialité [de nature propre], on atteint là le Nirvâna » (*Mâdhyamika çâstra,* 25, 17-20, commenté par GROUSSET, *Les Philosophies indiennes,* t. I, p. 262-263).

[106] *Dîgha-Nikâya,* 22, 2, p. 311 et suiv.; *Mahâsatipatthâna Sutta,* cité par GROUSSET, *Littérature religieuse,* p. 710.

Ainsi s'ouvre la porte de la Délivrance. Il ne faut pas oublier que le bouddhisme, comme le brahmanisme d'ailleurs, est avant tout une religion de salut. Cette délivrance consiste en une pensée transcendante, mais spectrale, inconsistante, où la connaissance qui a reconnu sa valeur irréelle et limitée renaît de ses cendres pour s'identifier à l'éternel Silence dans le Vide sans fin du bienheureux Nirvânâ !

> Le Bouddha existe-t-il, demanda Milinda. — Oui Maharaja. — Peut-on le désigner comme étant ici ou là ? — Le Bouddha s'est éteint dans le Nirvânâ absolu, on ne peut le désigner comme étant ici ou là. — Donne-moi une comparaison. — Quand brûle un grand feu, quand la flamme s'est éteinte, peut-on la désigner comme étant ici ou là ? — Non, assurément, cette flamme a cessé, disparu. — De même, on ne peut désigner le Bienheureux comme étant ici ou là [107].

L'histoire du bouddhisme est donc celle d'une pensée qui a mis l'accent sur l'aspect Relatif du « quelque chose », tel qu'il se présentait dans l'expérience initiale. Il perd de vue très tôt, et de façon consciente et délibérée, l'aspect Absolu. Niant que l'Absolu fut autre chose que le Relatif, il finit par nier aussi le Relatif. Il n'y a plus rien, « rien n'est » :

> Les choses, ô Çâriputra, n'existent pas de la façon que le pensent, dans leur attachement à elles, les hommes ordinaires et ignorants qui n'ont pas reçu l'enseignement à ce sujet. Çâriputra dit : Comment donc existent-elles, Seigneur ? Le Bouddha répondit : Elles n'existent, ô Çâriputra, qu'en tant qu'elles n'existent pas en réalité. Et en tant qu'elles n'existent pas, on les nomme avidyâ, c'est-à-dire *non-savoir*. C'est à ces choses que s'attachent les hommes ordinaires et ignorants qui n'ont pas reçu l'enseignement à ce sujet. Ils se représentent toutes choses comme existant, alors qu'en réalité aucune n'existe [108].

Le bouddhisme s'achève sur le scepticisme le plus complet : rien n'est, tout est impermanent et faux; il faut ne rien affirmer, ne rien nier, car c'est en cela que réside l'origine de la douleur. Ni Relatif, ni Absolu; ni existants, ni acte d'être, mais le vide sans fin et le silence de la mystique inconsistante, l'extinction, enfin, du bienheureux Nirvânâ !

> Les créatures vivent dans une maison en flammes : et pourtant, elles n'ont ni crainte ni épouvante. Elles ne savent pas ! Elles ne se soucient pas ! Elles ne sursautent pas ! Elles n'essaient pas d'échapper ! Elles

107 *Milinda*, trad. Finot, p. 124.
108 *Prajñâpâramitâ*, cité par Grousset, *Littérature religieuse*, p. 694-695.

se divertissent et courent de côté et d'autre dans ce triple monde, qui est comme une maison en flammes [109] !

D'ailleurs, « les choses passées, les choses futures, l'esprit et le Nirvânâ, ce ne sont là que des mots [110] » !

Benoît PRUCHE, o.p.,
Collège dominicain d'Ottawa.

*(à suivre)*

109 *Saddharma-Pundarîka*, p. 77 et suiv.
110 *Madhyamakavrtti*, 389.

# *La consécration des vierges chrétiennes*

Un excellent ouvrage de René Metz [1], paru l'année dernière aux Presses universitaires de France, est à l'origine de cette communication. L'importance d'une telle étude d'histoire de la liturgie apparaît dès la lecture du titre de l'ouvrage : *La Consécration des Vierges dans l'Église romaine.* Le thème, en effet, est d'une grande actualité depuis que des moniales, renouant une ancienne tradition, reçoivent la consécration selon le rite du *Pontifical romain.* Si ce thème a été peu exploité jusqu'ici, c'est à l'absence d'études critiques sur les anciens pontificaux qu'il faut surtout s'en prendre. Mais cette lacune est maintenant comblée par les savantes recherches de M^gr^ Andrieu. L'auteur pouvait donc aborder avec confiance l'étude délicate de l'histoire de la consécration des vierges, convaincu de l'opportunité de son travail et muni des instruments indispensables.

L'auteur conduit son étude de façon sérieuse et agréable. Il dirige ses pas à travers les témoignages, les manuscrits et les rituels anciens avec une aisance et une sûreté qui engagent le lecteur à le suivre. On le fait sans résistance et même avec une certaine délectation.

Le sujet a certes quelque intérêt en lui-même. Reste toutefois qu'il pourrait être très fastidieux d'assister, au long des siècles, à ces fréquents va-et-vient d'emprunts et d'omissions, si l'on n'en découvrait pas aisément le sens et la continuité. Mais l'auteur possède bien les éléments dont il dispose; il les exploite intelligemment et sait ensuite les interpréter et les communiquer avec simplicité et clarté.

Je ne sais, en effet, quel charme se dégage de ce gros ouvrage fort technique et fort documenté. On le lit avec beaucoup d'agrément, sachant gré à l'auteur d'avoir allégé son texte en multipliant les notes

[1] René Metz, *La Consécration des Vierges dans l'Eglise romaine. Etude d'histoire de la liturgie...* Paris, Presses universitaires de France, 1954, 501 p. (Université de Strasbourg, thèse pour le doctorat en Théologie.)

d'explication et de référence. Celles-ci, très soigneusement rédigées, manifestent une vaste érudition.

En effet, il ne faudrait pas penser que l'auteur sacrifie l'exactitude historique à un certain agrément du style. Loin de là. Le charme de cet ouvrage vient justement de ce qu'il est dépouillé de tout accessoire inutile. C'est un ouvrage robuste, sain, riche et droit.

Quand on en a lu les quelque trois cent cinquante premières pages, il n'est plus tellement difficile de résumer par soi-même, à grands traits, l'évolution de la consécration des vierges. L'auteur, toutefois, s'est parfaitement acquitté de cette tâche dans sa *Conclusion* (p. 349-362). Il a ensuite ajouté un double appendice : le premier sur l'origine et l'évolution historique du rituel du mariage, le second sur l'ordo actuel de la consécration des vierges. Enfin, il a terminé son ouvrage par des tables très soignées.

Une telle recherche nous permet de toucher du doigt les bienfaits d'études aussi techniques que celles de M^gr^ Andrieu sur les *Ordines romani* et les divers pontificaux romains [2]. Sans elles, l'auteur n'aurait pas osé entreprendre son étude, étant assez sérieux pour savoir qu'il ne l'aurait pu conduire à bonne fin. Il eut, en outre, la bonne fortune de se faire guider par le même M^gr^ Andrieu. Une aide et un encouragement de ce genre sont très précieux au chercheur plus jeune.

L'œuvre de M^gr^ Andrieu trouve donc son épanouissement normal dans l'ouvrage de l'abbé Metz. Il faudrait continuer à exploiter les abondantes richesses de telles éditions, sur divers autres points de la vie liturgique romaine. Il faudrait même pousser plus avant l'étude entreprise sur l'évolution historique du cérémonial de la consécration des vierges. Par exemple, il nous paraîtrait important de replacer ses divers éléments dans leur cadre historique et littéraire, pour en pénétrer mieux le symbolisme. Ainsi, entre autres, au sujet de l'anneau dont l'usage passe par une évolution si variée, il ne nous paraît pas satisfaisant de ne connaître que les péripéties de son histoire extérieure; il faudrait maintenant la présenter en relation avec l'histoire des idées symbolisées dans le geste. Par l'histoire de la liturgie, on pourrait alors éclairer l'histoire de la spiritualité. En ce domaine, où les

[2] L'auteur en donne la liste p. 21-22.

horizons semblent sans limites, il serait désirable que de nombreuses monographies viennent déblayer la voie.

Les remarques qui vont suivre s'appliquent à un détail dont nous désirons reprendre l'analyse : il s'agit de l'âge de consécration des vierges à la période du Bas-Empire. Une phrase de l'auteur nous servira de point de départ :

> Deux courants se dessinaient assez nettement à partir de la seconde moitié du IV^e^ siècle : un courant rigoriste qui tendait à porter la limite à quarante ans et un courant plus conciliant qui tendait, au contraire, à la rabaisser à vingt-cinq ans, et qui l'emporta finalement [3].

A l'appui de son assertion, il cite trois conciles tenus sous la présidence de l'évêque Aurèle de Carthage, en 393, 397 et 418. On pourrait encore ajouter celui de 419 où fut compilé le *Codex Canonum Ecclesiæ Africanæ*.

Le premier de la seconde série de canons rédigés au concile d'Hippone de 393 portait la loi suivante, reprise ensuite dans le *Breviarium* du concile de Carthage de 397 :

> [...] Nul ne doit être élevé à la cléricature [i.e. au diaconat], s'il n'a vingt-cinq ans, et on ne doit pas consacrer de vierge qui n'a pas cet âge [4].

Le concile de Carthage de 418, au canon dix-huitième, renverra à cette loi pour adoucir la rigueur de son application. C'est ce canon qui passera, l'année suivante, dans le Codex compilé à l'occasion du concile de Carthage (canon 126). En voici le texte :

> Lorsqu'une vierge est en danger de perdre sa virginité, soit qu'ayant été demandée en mariage par un grand, on veuille l'enlever, soit qu'elle craigne de mourir avant d'avoir reçu le voile, l'évêque qui le lui donnera avant qu'elle ait vingt-cinq ans ne doit pas se laisser arrêter par la décision synodale concernant l'âge [5].

La législation fondamentale se trouve donc formulée au concile de 393. Or il importe de remarquer tout de suite que ce concile traite en même temps et de la même manière de l'ordination des diacres et

[3] *Ibid.*, p. 109.

[4] « Et ut ante XXV. ætatis annos nec clerici ordinentur, nec virgines consecrentur » (Mansi, 3, 919, 1; Hefele-Leclerc, 2, 1, 86 [5] et 100).

[5] « Item placuit, ut quicumque episcoporum nessitate periclitantis pudicitiæ virginalis, cum vel petitor potens, vel raptor aliquis formidatur; vel si etiam aliquo mortis periculoso scrupulo compuncta fuerit, ne non velata moriatur; aut exigentibus patentibus, aut his ad quorum curam pertinet, velaverit virginem, seu velavit intra viginti quinque annos ætatis, non ei obsit concilium, quod de isto annorum numero constitutum est » (Mansi, 3, 822, 126; Hefele-Leclerc, 2, 1, 195 [18]).

de la consécration des vierges. Dans les deux cas, il abaisse l'âge requis, celui des diacres de trente à vingt-cinq, celui des vierges de quarante à vingt-cinq. Quel est donc le motif d'une telle mesure ?

L'on sait qu'à cette époque l'Église d'Afrique passait par une rude épreuve, sous les coups soit de la secte donatiste, soit des hordes vandales. L'un des plus graves aspects de cette épreuve dut être la pénurie de clercs et de vierges catholiques. En ce qui concerne les clercs, nous en avons la certitude grâce au témoignage de l'évêque Aurèle lui-même, lors d'un concile de Carthage en 401 :

> Nous manquons grandement de clercs, déclare-t-il; beaucoup d'églises sont abandonnées, à tel point qu'on n'y pourrait rencontrer un seul diacre même illétré [6].

Voilà sans doute le motif qui poussa les évêques d'Afrique à devancer à vingt-cinq ans l'âge de réception du diaconat : ainsi les diacres deviendraient plus nombreux et l'impasse dans laquelle leur pénurie jetait l'Église africaine pourrait être normalement résolue. Il s'agissait donc alors d'une mesure prise dans le but de remplir les cadres du diaconat.

Or le concile de 393 traite en même temps et de la même façon de l'âge des diacres et de celui des vierges. N'est-il pas alors légitime de penser qu'il le fait pour corriger une pénurie semblable dans le rang des vierges ? L'analogie de législations suggère fortement une analogie de motifs.

Cette loi conciliaire, selon notre auteur, n'est pas une simple mesure d'urgence, mais la manifestation d'un vrai courant conciliant, parallèle au courant rigoriste qui existait dans les autres parties de l'Occident. Mais une grave difficulté se présente : comment se fait-il que l'avenir immédiat, même en Afrique, ne semble pas avoir conservé cette législation ? En effet, peu après l'épiscopat d'Aurèle, l'Afrique revint probablement à la loi générale, déjà en vigueur avant lui, sur

[6] « ... tanta indigentia clericorum est, multæque ecclesiæ ita desertæ sunt, ut ne unum quidem diaconum, vel inliteratum, habere reperiantur » (Mansi, 3, 763 A et 4, 483 A). Dans une thèse doctorale soutenue en 1952 à la Faculté de Droit de l'Université de Paris, le père P.-H. Lafontaine, o.m.i., soutient que la législation africaine sur l'âge des ordinands n'est qu'une solution d'urgence plus conciliante. Nous souhaitons que cette thèse sur *Les Conditions positives de l'Accès aux Ordres dans la première Législation ecclésiastique (300-492)*, puisse être bientôt publiée.

l'âge requis pour le diaconat. Cette fois encore, l'analogie pourra éclairer la loi sur l'âge de consécration des vierges.

C'est saint Césaire d'Arles, au début du VI^e^ siècle, qui témoigne de la vraie tradition africaine sur l'âge du diaconat. Il la défend, sans succès d'ailleurs, contre une « coutume détestable » de l'Église wisigothique de Gaule, que le concile d'Agde de 506 est venu entériner. Or cette coutume détestable permet l'ordination des diacres dès l'âge de vingt-cinq ans. Contre elle, saint Césaire oppose « la coutume sainte et très salutaire de Rome, de l'Orient et *de l'Afrique* qui définit qu'aucun diacre ou prêtre ne soit ordonné avant trente ans [7] ».

Que telle soit vraiment la coutume générale, le concile d'Arles de 524, présidé aussi par saint Césaire, en témoigne de nouveau quand il ne renouvelle la prescription d'Agde qu'après avoir confessé sa non-conformité avec la tradition séculaire. Ainsi débute le premier canon :

> Comme l'on sait que les statuts des anciens Pères sur les ordinations des clercs ne sont pas intégralement observés, comme il conviendrait... qu'aucun évêque n'ose ordonner un diacre avant que celui-ci n'ait atteint vingt-cinq ans d'âge [8].

L'on ne saisira bien la portée de cet aveu que si l'on se rappelle la présence de Césaire d'Arles comme président du concile et sa position très nette au sujet de la vraie tradition sur l'âge d'ordination des diacres.

Bref, il ressort de ces considérations que, jusqu'au début du VI^e^ siècle, l'âge du diaconat n'était pas inférieur à trente ans, sauf à un moment de baisse du recrutement en Afrique; pour augmenter alors le nombre des diacres, les conciles présidés par Aurèle de Carthage autorisèrent la réception de cet ordre dès l'âge de vingt-cinq ans. A ce sujet, il n'y eut donc pas deux courants parallèles, l'un rigoriste, l'autre plus conciliant, mais une seule règle traditionnelle qu'un besoin urgent assouplit momentanément.

7 « Quamvis secundum romanam, orientalem, *vel africanam* sanctam saluberrimam consuetudinem definitum sit, ut nullus ante XXX annos vel diaconus vel presbyter debeat ordinari, quis est qui sibi et aliis cum caritate non possit dicere, ut vel secundum Agathensem synodum, in quo mala consuetudine subdistinctum est, ut vel ante XXV annos nullus diaconus ordinetur ? » (*Sermo* 1, 14; *Corpus christianorum*, Series latina, 103 [éd. G. Morin], p. 10-11). C'est nous qui soulignons. Voir *Concile d'Agde*, dans Hefele-Leclerc, 2, 2, 988 (16).

8 « Et quia in ordinandis clericis antiquorum patrum statuta non ad integrum, sicut expedit, observata esse cognoscitur... hoc inter se observandum esse definiunt, ut nullus episcoporum diaconum, ante quam viginti quinque annos impleat, ordinare præsumat » (éd. G. Morin, *Sancti Cæsarii Opera Omnia*, vol. 2, p. 60-61).

L'analogie fondée sur le canon du concile de 393 — « Nul ne doit être élevé à la cléricature s'il n'a vingt-cinq ans, et on ne doit pas consacrer de vierge qui n'a pas cet âge » — porte à croire qu'il en fut ainsi de l'âge de consécration des vierges. Quarante ans d'âge auraient été requis à Rome, en Espagne, en Gaule et même en Afrique, à titre de coutume générale dans l'Église. L'Afrique seule, à un moment de pénurie de vierges consacrées, devançait l'âge à vingt-cinq ans comme elle le faisait aussi pour les diacres.

Faut-il alors reporter au début du VI[e] siècle l'origine d'un double courant, rigoriste et plus conciliant ? Cela nous paraît exact en ce qui concerne le diaconat, comme on vient de le voir à propos des conciles d'Agde et d'Arles. Il faut noter toutefois que les mêmes évêques d'Agde qui abaissèrent l'âge du diaconat à vingt-cinq ans, maintinrent les quarante ans exigés pour la consécration des vierges. Ils statuèrent, en effet, au dix-neuvième canon de ce concile :

> Les nonnes (sanctimoniales) ne peuvent recevoir le voile avant l'âge de quarante ans, quelqu'irréprochables que soient leurs mœurs [9].

Cette différence d'attitude chez les évêques de Gaule révèle une différence de situation : la pénurie qui affligeait les rangs des clercs n'existait pas, au moins à un degré aussi grave, dans les rangs des vierges chrétiennes. En effet, elles devaient être en nombre assez considérable. Quelques événements de la vie de saint Césaire d'Arles nous éclairent sur ce point. Il écrit une règle pour les vierges sacrées, il dote sa ville épiscopale d'un vaste monastère où se trouvent bientôt quelque deux cents moniales, il les instruit et les stimule dans la pratique des vertus de leur état par des lettres débordantes de sagesse et de zèle. Pour qu'il s'occupât de cette façon d'une portion restreinte de son troupeau, il faut que les recrues répondent en nombre satisfaisant à l'appel de leur pasteur [10].

Par contre, si l'on porte les yeux sur le tableau que présente l'état du recrutement clérical, les couleurs apparaissent plus sombres. Depuis plus d'un siècle, les invasions barbares sèment la ruine et la terreur. De nouveaux maîtres occupent de vastes territoires où l'Église catholi-

[9] « Sanctimoniales, quamlibet vita earum et mores probasti sint, ante annum ætatis suæ quadraginsimum non velentur » (éd. G. Morin, *ibid.*, vol. 2, p. 45 [19]; Hefele-Leclerc, 2, 2, 990 [19]).

[10] Voir A. Malnory, *Saint Césaire*, p. 257 et suiv.

que, au cours du IV^e^ siècle, s'était répandue et était devenue florissante. Au début du V^e^ siècle, ne compte-t-elle pas déjà dans ses rangs près de la moitié des citoyens de l'Empire ? Mais les vainqueurs, ariens ou païens, instaurent en maints endroits un régime de vexations, même de persécution sanglante contre les catholiques. Le V^e^ siècle, siècle d'épreuve pour l'Église, siècle de diminution graduelle du nombre des clercs. Rome chancelle et l'Église en subit le contrecoup; quant aux nations barbares, elles ne commencent à se convertir au catholicisme qu'à l'extrême fin du siècle. L'on comprend alors que le grand pape Gélase, de cette époque le plus clairvoyant et le plus actif malgré la brièveté de son règne (492-496), veuille par l'adaptation des lois anciennes aux nécessités du moment

> [...] reconstituer, déclare-t-il, la milice des clercs que les ravages de la guerre et de la faim ont tellement décimée en diverses régions de l'Italie que le service clérical manque totalement dans plusieurs Églises, comme nous l'apprenons par les fréquentes consultations de notre frère dans l'épiscopat, l'évêque Jean de Ravenne. [La pénurie est si grande que,] à moins qu'on adoucisse un peu les rigueurs de l'ancienne loi des interstices pour les promotions ecclésiastiques, les Églises seront complètement privées des ordres sacrés sans lesquels elles ne peuvent être administrées [11].

Si telle est la situation en Italie, elle n'est sûrement pas tellement différente en Gaule. Le concile d'Agde, tenu grâce à un revirement de la politique religieuse d'Alaric dans le sens de la pacification, se propose de redonner à l'Église franque, avec une législation ferme et précise, son antique vigueur chrétienne. Ce qui aggravait encore davantage la situation tragique faite à l'Église par les vainqueurs ariens, c'était l'extraordinaire multiplication des paroisses rurales au cours du V^e^ siècle. Malnory, l'historien de saint Césaire, s'exprime ainsi à propos du concile d'Arles de 524 :

> Il fallait pourvoir au service de toutes les paroisses nouvellement fondées. Comme le clergé recruté par les interstices ne pouvait plus donner une élite de prêtres et de diacres suffisante pour fournir des curés capables à toutes ces paroisses, cette insuffisance inclinait très naturellement les évêques, lorsqu'ils se trouvaient en présence de sujets d'ailleurs

11 « ... et reparandis militiæ clericalis officiis, quæ per diversas Italiæ partes ita belli famisque consumpsit incursio, ut in multis Ecclesiis, sicut fratris et coepiscopi nostri Joannis Ravennatis Ecclesiæ sacerdotis frequenti relatione comperimus, usquequaque deficiente servitio ministrorum, nisi remittendo paulisper ecclesiasticis promotionibus antiquitus intervalla præfixa, remaneant (sine quibus administrari nequeunt) sacris ordinibus Ecclesiæ funditus destitutæ » (*M.L.*, 56, 692 A; JAFFÉ, 1, 85 [11 mart. 494]).

> capables, à se montrer très faciles sur les conditions de régularité requises pour les promotions aux Ordres majeurs et, surtout, sur les conditions d'âge et d'interstices, qui n'avaient pas encore été fixées expressément par les conciles de la province [12].

En somme, fixer l'âge de l'ordination des diacres à vingt-cinq ans signifiait un adoucissement par rapport à la coutume générale dans l'Église, mais cela signifiait aussi, sans doute, un renforcement de discipline par rapport à des habitudes plus laxes encore que celle blâmée par Césaire à la suite du concile d'Agde.

De tout ce qui précède, on est en droit de conclure que l'état du recrutement des clercs n'était pas aussi bon que celui des vierges, de sorte que celles-ci continuèrent d'être consacrées après l'âge réglementaire de quarante ans, tandis que ceux-là, à cause de leur pénurie — et probablement aussi à cause de certaines pressions exercées par des patrons intéressés — purent être ordonnés diacres dès l'âge de vingt-cinq ans.

Une dernière question mérite encore de nous retenir : à quelle époque l'âge de consécration des vierges se fixa-t-il à vingt-cinq ans ?

Le moment décisif où fut donnée l'impulsion qui mit en branle cette nouvelle tradition plus conciliante semble appartenir au début du VI[e] siècle : entre 498 et 514, Denys le Petit compilait à Rome sa collection canonique destinée à devenir le recueil préféré de l'Église romaine. Or, la *Dionysiana* reproduit les canons africains tels qu'ils furent codifiés au concile de Carthage de 419 dans un ensemble dénommé plus tard avec quelque emphase le *Codex Canonum Ecclesiæ Africanæ*. C'est ce Codex que Denys fit passer dans sa collection, dès la première rédaction [13]. Il est vrai que celle-ci n'empruntait alors que les trente-cinq premiers canons du Codex [14], lesquels ne contiennent aucune mention de l'âge requis pour l'ordination au diaconat et pour la consécration des vierges, mais la rédaction définitive reproduit le cent vingt-sixième canon du Codex africain de 419 : vingt-cinq ans en règle générale et moins en cas de sérieuse nécessité [15]. Ce canon, au début du IV[e] siècle, n'était qu'une mesure d'urgence dont on connaît mal le

12 Page 135.
13 Ed. de Lic. Adolf Strewe, *Die Canonessammlung...*, p. 70 et suiv.
14 Trente-trois selon Mansi, 3, 729 et *M.L.*, 67, 192.
15 *M.L.*, 67, 221 (126).

lendemain; en passant dans la collection dionysienne au début du VI[e] siècle, il allait inaugurer un vrai courant conciliant.

Faisons remarquer au passage que ce recueil n'a pu parvenir, en si peu de temps, à la connaissance des évêques d'Aquitaine et de Narbonnaise qui légiférèrent dès 506 sur l'âge du diaconat. En ce qui concerne les vierges chrétiennes, c'est à Rome que le courant conciliant dut d'abord paraître, à un moment qu'il n'est pas possible de préciser avec exactitude, mais qui dut suivre d'assez près la compilation définitive du recueil dionysien. La première décision disciplinaire qui vienne cristalliser ce mouvement ne paraît qu'en 789, à Aix-la-Chapelle [16]. L'on sait que la collection de Denys doit en être tenue responsable car, quinze ans plus tôt, en 774, le pape Adrien en avait donné copie à Charlemagne, lui signifiant qu'il trouverait là l'essentiel de la législation de l'Église romaine [17].

Concluons. L'initiative de créer une vraie tradition en abaissant à vingt-cinq ans l'âge de réception du diaconat revient aux évêques de Gaule et appartient au début du VI[e] siècle. Inaugurée officiellement au concile d'Agde de 506, cette nouvelle coutume s'établit définitivement au concile d'Arles de 524; quelques années plus tard, en 527, elle est déjà admise par le deuxième concile de Tolède, en Espagne.

L'Afrique avait annoncé cet adoucissement sur l'âge de l'ordination des diacres, en même temps que sur celui de la consécration des vierges. Dans les deux cas, croyons-nous, ce ne fut qu'une mesure d'urgence sans lendemain : là ne fut pas encore inaugurée une véritable tradition conciliante. Une différence existe toutefois entre la législation sur le diaconat et celle sur la virginité : dans le cas de la consécration des vierges, cette mesure d'urgence crée plus tard une tradition authentique grâce à l'autorité de la collection dionysienne, tandis que, dans le cas de l'ordination des diacres, la tradition authentique est créée en Gaule, tout au début du VI[e] siècle, sans relation connue avec la mesure d'urgence prise en Afrique à la fin du IV[e] siècle.

Notre commentaire du canon d'Hippone de 393 s'appuie sur l'analogie des prescriptions sur la virginité et le diaconat : « Nul ne

16 « Les vierges ne doivent pas recevoir le voile avant l'âge de vingt-cinq ans, sauf le cas de nécessité » (Hefele-Leclerc, 3, 2, 1030 [46]).

17 Voir P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des Collections canoniques en Occident...*, 1, p. 94-96.

doit être élevé à la cléricature, s'il n'a vingt-cinq ans, et on ne doit pas consacrer de vierge qui n'a pas cet âge [18]. » Quant à l'origine d'un courant plus conciliant dont ce même canon conciliaire, selon notre auteur, serait la première manifestation certaine, il nous semble plus vraisemblable de la retarder après la parution de la *Dionysiana* au début du VI[e] siècle et d'en fixer le lieu à Rome plutôt qu'en Afrique.

L'excellent ouvrage de l'abbé Metz nous aura appris une foule de renseignements précieux sur la consécration des vierges. Sur un point de détail, il nous aura même porté à fournir quelques précisions additionnelles. Reste que son ouvrage compte parmi ceux dont on admire l'érudition, la clarté et l'ampleur. On se doit de le recommander au lecteur de cette Revue.

J.-R. Laurin, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

18 Hefele-Leclerc, 2, 1, 86 (5) et 100.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

FRANCIS L. B. CUNNINGHAM, O.P. — *The Indwelling of the Trinity.* Dubuque, The Priory Press, 1955. 23.5 cm., xvii-414 p.

This historico-doctrinal study is a profound analysis of the teaching of St. Thomas Aquinas on the presence of the three divine Persons in the souls of the just. Fr. Cunningham, who is professor of Dogma at the Dominican House of Theology in Dubuque, Iowa, probes thoroughly the works of St. Thomas, and pays attention to the writings that may have influenced the Angelic Doctor on this particular point, as well as to the various interpretations that have been given to his doctrine.

After having set the problem of the Inhabitation, the author shows how it was answered by the Greek and the Latin Fathers, particularly St. Augustine, and by the Schoolmen, such as Peter Lombard, Alexander of Hales, St. Albert and St. Bonaventure. He then expounds the solution of St. Thomas, namely that a quasi-experimental knowledge, springing from the love and knowledge rooted in grace, is the proximate cause of the divine indwelling. In other words, the Blessed Trinity is really present in the soul by reason of sanctifying grace, not in so far as it is an effect of God, but because of the infused habits of love and knowledge of which grace is the root. He concludes that all the theories, which try to explain the triune presence from the formal point of view of God as cause, principle or "operating", are irreconciliable with the theory of St. Thomas. This would apply to several modern theologians, such as de la Taille and others.

To arrive at the true mind of St. Thomas, the author makes a comparative study of the solution in the *Scriptum super Sententiis* and in the *Summa Theologiæ* (sic).

At the end of the book, there is an Appendix containing transcriptions of relevant material from medieval manuscripts, together with a series of Tables indicating possible sources, especially the *Summa Alexandri,* and destined to aid the reader's comprehension of the points made in the text.

An exhaustive Bibliography and elaborate Indexes of Subjects and of Names complete the book.

We feel sure that this scholarly piece of work will satisfy the most exacting critics, just as this clarification of an important point of Catholic doctrine, in the light of traditional Thomism, will be welcomed, not only by professors and students of theology, but by all cultured Catholics, who realize that devotion can but benefit by a theological explanation that is precise and accurate.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PETER GUMPEL, S.J. — *Unbaptized infants: May they be saved ? The Downside Review,* Autumn 1954. 120 p.

This whole number of *The Downside Review,* the equivalent of a good-sized book, is given exclusively to Fr. Gumpel's essay, which endeavours to ascertain precisely the bearing of authoritative pronouncements and theological tradition on the problem of the unbaptized infants' fate. The basic point at issue concerns the question whether Catholics are obliged to hold that these infants will certainly and perpetually be excluded from the beatific vision, or whether they are free to reserve judgement or even to envisage a more "benign" solution. The first alternative, the traditional or classic view, is considered as a theologically certain doctrine by the vast majority of theologians. Those who support the liberal view claim that the traditional thesis is not theologically certain, and that therefore they are free to express their doubts about it.

The author finds fault with articles, in *The Clergy Review,* where Fr. Leeming, S.J., holds that all the possible forms of the liberal theory are to be censured. He tries to correct his confrère's statements on the extent and importance of the modern reaction against the traditional view, by giving a survey of the recent publications, which in one way or another have pronounced themselves in favour of the liberal view, and then by appraising the value of the arguments adduced by Fr. Leeming in his efforts to refute the latter.

Fr. Gumpel is just as firm as Fr. Leeming in stating that the classic view cannot be freely abandoned, but he claims that some of Fr. Leeming's arguments against the liberal view do not meet the questions raised in modern literature on the subject. He believes that, so far, the liberals have not succeeded in proving their point, which is that the classic view is not theologically certain, but he adds that there should be a revision of the usual arguments in defence of the traditional view, and a re-examination of the whole question according to exact theological method.

This modest conclusion does not solve the complex and anguishing problem, but it indicates what is to be done, until the Magisterium of the Church makes a categorical and definitive pronouncement.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *La "Lectura super Matthaeum incompleta" de saint Thomas*

L'affirmation des anciens catalogues des œuvres de saint Thomas [1] peut s'entendre en un double sens. Ou bien elle signifie que la *Lectura in Matthæum* est *inachevée*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas été rédigée en toutes ses parties. Ou bien elle désigne la *qualité inférieure* de cette œuvre. Historiquement, les deux interprétations ont été proposées. Ainsi, P. Glorieux, qui résume les travaux récents sur cette question, déclare que « l'expression « defectiva » se doit entendre *sans aucun doute de l'ordre qualitatif*, non pas d'un inachèvement mais de défectuosités formant contraste avec la qualité de la reportation due à Raynald sur l'Évangile de saint Jean [2] ». L'auteur fait ici allusion à la remarque du *Catalogue officiel* à propos de ce dernier commentaire scripturaire : « qua non invenitur melior ». L'assurance de cette interprétation fait contraste avec celle de De Rubeis qui songe plutôt à des lacunes qui auraient été comblées par Barthélemy de Spina, le premier éditeur de cette œuvre de saint Thomas. Voici, en effet, ce que Barthélemy écrivait au cardinal D. Grimanum dans les deux épîtres dédicatoires qu'il lui adressait en 1521 et en 1527 :

> [...] cum infinitis pene vigiliis, et non sine Numinis ope, commentarios divi Thomæ in Matthæum, in Esaiam, Hieremiam et eiusdem Hieremiæ Threnos *emendassem*; vel ut rectius dixerim, *laceros* et *mutilos* iniuria temporum in sua membra pro viribus redegissem...

Et plus tard :

> [...] sed interpositione impressionis *ut pars, qua mutilum erat opus* hoc sanctissimum, diligentius inquireretur, nequaquam adhuc redditum, tibi

1 Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas (*Paris Nat. Lat.*, 3112) porte, au numéro 63 : « Lecturam super Matthæum... quidam secularis parisiensis que defectiva est » (d'après P. Synave, o.p., *Le catalogue officiel...*, dans *Arch. d'Hist. doct. et litt. du M.A.*, 3 [1926], p. 35-36). Nicolas Trévet disait de même dans son catalogue : « Lectura super Matthæum incompleta » *(ibid.)*.

2 *Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, dans *Rech. théol. anc. et méd.*, 17 (1950), p. 247-248. On trouvera dans cet article les références aux études récentes sur l'œuvre que nous étudions. C'est nous qui soulignons.

> *nunc* aptatum atque *perfectum* debetur... Accipe, igitur... quod tuum est, nedum inquam meum *in hoc opere corrigendo* et ut Ecclesiæ sanctæ uberrimam afferret utilitatem quoad fieri potuit coaptando laborem [3] ...

Connaissant ces textes, De Rubeis ne pouvait que conclure :

> Quid operæ, laboris ac diligentiæ in huiusmodi Commentariorum editione præstiterit Bartholomeus de Spina, enarrat ipse. ... Hinc vero ratio redditur cur in expositione in Matthæum, quam *defectivam* vocant antiqui testes, nulli occurrant defectus, lacunæ nullæ, ac diligentissimus iam innotescit emendator, scilicet Bartholomeus de Spina [4].

On s'étonne du peu d'intérêt porté jusqu'ici par les historiens aux textes que nous venons de transcrire. Non pas qu'on les ignore. Mais on ne semble pas se rendre compte du problème de critique textuelle qu'ils soulèvent. En effet, si toutes les éditions des œuvres de saint Thomas reproduisent la première, et si celle-ci a été *corrigée* et *complétée* comme il vient d'être dit, qui nous assure de l'authenticité thomiste de chacun des passages de cette œuvre ? Seule une édition

[3] De Rubeis, *Dissertationes criticæ...*, Ed. Leonina, t. I, p. XCIX *a* et C *a*. C'est nous qui soulignons.

[4] *Ibid.*, p. XCV-XCVI. Signalons au passage que l'opinion de De Rubeis n'est pas restée inaperçue par les historiens plus récents. Ainsi, par exemple, le père P. Mandonnet signale « à titre d'information, que le premier éditeur... nous apprend qu'il a dû se contenter d'un manuscrit en état déplorable dont il a tiré le meilleur parti qu'il a pu; si bien que De Rubeis se demande si, dans l'édition de Spina, les imperfections signalées par le catalogue du procès de canonisation n'ont pas disparu du fait de l'éditeur » (*Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thom.*, 11 [1928], p. 130). P. Glorieux (*l.c.*, p. 246-247) n'a plus les mêmes scrupules : « Peut-être pourrait-on se demander si celui que reproduisent les éditions est bien l'œuvre authentique de saint Thomas. C'est qu'en effet les manuscrits en sont rares; et le premier éditeur... apprend dans sa préface qu'il a dû se contenter d'un manuscrit en état déplorable dont il a tiré le meilleur parti possible. Mais étudié de près, ce problème doit se résoudre sans crainte par l'affirmative : la parenté de doctrine, et de style aussi, avec les œuvres authentiques de saint Thomas ne permet pas le doute. » De même, le père Cai, o.p., déclare dans la préface à l'édition de la *Lectura* citée plus bas (note 5) : « Circa indolem vero reportationis, quæ *defectiva* vocatur, P. De Rubeis putavit Bartholomæum Spina, ... vitia codicis... emendasse. At vitia illa minime ad expositionis integritatem referenda sunt, sed potius ad indolem su modum reportationis, quæ imperitum discipulum redolet » (voir p. VI). La preuve fournie par cet auteur n'a d'autre mérite que celui de sa patience à signaler les quelques versets non commentés. Il eût fallu vérifier sur les manuscrits ou du moins accepter le témoignage explicite du premier éditeur à l'exemple de De Rubeis. Quétif et Echard affirmaient jadis : « Cum autem lecturam super Matthæum... defectivam fuisse veteres afferant, utrum illos defectus ex commentario Scaligeri quis suppleverit, ut lectores certiores fierent ambo a capite ad calcem conferendi essent quod nostri non fuit otii : hoc tantum asseverare possum nec principia nec plura media nec omnino ultima convenire : cetera forsan aliquando me otiosiores et eruditiores recognoscent, conferent, probabunt. Ex his conficitur expositionem in Matthæum... non debuisse plane dici suppositiam, sed defectivam, imperfectam, lacunis forsan... et dico forsan nam id mihi non exploratum... » (t. I, p. 325 *a-b*). Nous n'avons pas vérifié nos constatations dans les œuvres de Pierre de Scala, mais l'examen des manuscrits mentionnés plus bas et des œuvres des prédécesseurs de saint Thomas révèle des lacunes dans la *Lectura* et permet d'identifier les sources où le premier éditeur a puisé.

critique nous permettra de distinguer les textes authentiques des interpolations du premier éditeur. En attendant ce travail définitif, nous communiquons aux lecteurs de cette revue la constatation d'un cas précis d'interpolation considérable (elle occupe une vingtaine de pages dans l'édition la plus récente [5]) au cours du commentaire sur le Sermon sur la montagne.

Notre attention a d'abord été attirée par la diversité des plans proposés par la *Lectura* et par la *Somme de théologie* au sujet de la seconde partie du Sermon sur la montagne au cours de laquelle sont énumérés les préceptes de la doctrine du Christ. Dans la *Somme*, ceux-ci sont distribués selon qu'ils se rapportent à la régulation des mouvements intérieurs de l'homme envers lui-même ou envers son prochain ($I^a$-$II^{ae}$, q. 108, a. 3). Dans la *Lectura*, les mêmes préceptes sont divisés en trois groupes qui correspondent aux trois parties de l'âme : l'irascible, le concupiscible et la partie rationnelle (n° 479). Le fait, en soi, n'a rien d'étonnant et l'on peut évidemment songer à une évolution dans l'esprit de saint Thomas sur ce point. Mais celui qui connaît le commentaire du Sermon sur la montagne qui forme une large section de la *Summa sic dicta Fratris Alexandri* ne peut manquer de rapprocher les plans proposés par celle-ci et par la *Lectura*. Ils sont, en effet, à peu près identiques. Un examen plus détaillé nous a permis de constater que les deux commentaires se développent parallèlement, au point que nous avons pu en transcrire sur deux colonnes une quarantaine de passages parallèles. Contentons-nous de quelques exemples :

| *Summa Alexandri* [6]. | *Lectura sancti Thomæ.* |
|---|---|
| Item, circa generalia præcepta procedet inquisitio secundum ordinem evangelicæ traditionis, in qua | Hæc est tertia pars a principio huius capituli principalis, in qua ad impletionem novæ legis monet : et hæc pars dividitur in duas. |
| *primo* disponuntur præcepta ad determinationem *faciendorum et vitandorum,* | *Primo* monet ad *impletionis executionem* |

[5] Pour faciliter le recours au texte imprimé, nous citons d'après S. Thomæ Aquinatis, *Super Evangelium S. Matthæi Lectura,* cura P. Raphælis Cai, o.p., Marietti, 1951. Nous indiquons le numéro du paragraphe.

[6] Les citations de la *Summa sic dicta Fratris Alexandri* sont faites d'après l'édition de Quaracchi, lib. III. Nous indiquons le numéro du paragraphe.

*consequenter ad ordinandam intentionem faciendorum et vitandorum* (n° 564).

*secundo monet ad executionis rectam intentionem* (n° 474).

Item, præcepta circa determinationem faciendorum disponuntur hoc modo :

Hic ostendit modum abundantis iustitiæ. Abundans autem iustitia est ordinans omnem motum animæ [7] : propter quod dividitur in tres :

*Primo* enim dantur præcepta ad ordinandam passionem *irascibilis*, ...
*Secundo* ad moderandam passionem *concupiscibilis*...
*Tertio* dantur præcepta ad ordinandum motum *rationabilis*...

*Primo* docetur ordinari in suis motibus virtutis *irascibilis*, sive animativa;
*Secundo concupiscibilis*, sive affectiva...
*Tertio rationalis*, sive intellectiva...

Item, præcepta ordinantia passionem irascibilis *consistunt in duobus* : ...

Item prima *dividitur in duas.*

In *prohibitione iræ*...

Primo ponit *prohibitionem* legis circa actum ex indebita inordinatione *irascibilis* erga proximum;

In jussione reconciliationis et concordiæ :

Secundo ponit superadditionem ipsius prohibitionis secundum perfectionem evangelicam... Hoc potest intelligi dupliciter, scilicet *de lædente* et *læso* (n° 495).

reconciliationis respectu eius *quem læsimus*...

concordiæ respectu eius *a quo læsionem* accepimus (n° 564).

Respondeo : 1. Ad primum dicendum quod *ab inferioribus procedit ad superiora*, ordinans inferiores *motus* prius *concupiscentiæ et iræ, qui sunt motus virtutis animalis*, ut postea ordinet motus superiores virtutis rationalis (n° 564).

Responsio. *Procedit ab inferiori ad superius* quia doctrina levior et universalior; *motus* autem *iræ et concupiscentiæ sunt motus virtutis animalis*, quæ inferior est rationali (n° 481).

2. Ad secundum dicendum quod illud ad quod principaliter ordinat natura, est *conservatio naturæ*, et ideo cum occisio destruat naturam, *prius amovet radicem occisionis, quæ est ira*; consequenter vero ordinat natura ad *multiplicationem* naturæ, quæ ordinatur per matrimonium; unde *consequenter* removet radicem inordinationis adulterii *circa multiplicationem naturæ quæ est concupiscentia* (n° 564).

Responsio. Prior est natura et *conservatio eius*, quam *multiplicatio;* sed ira est contra conservationem naturæ; et ideo *primo admovet iram, deinde* ordinat *concupiscentiam, quæ est ad multiplicationem naturæ* (n° 482).

[7] Voici un passage parallèle de la *Summa sic dicta Fratris Alexandri* : « Cum doctrina Salvatoris per omnia sufficiat saluti, præcepta, quibus ordinat Salvator motus humanos, debent per omnia sufficere saluti; sed non sunt sufficientia saluti nisi generaliter ordinent motus humanos; generalia ergo debent esse præcepta quibus ordinatur motus concupiscibilis » (n° 569 *initio*).

Si intelligatur de adversario qui est diabolus... *contra* : *secundum hoc deberemus esse concordes et benivoli diabolo;* nam *in græco habetur : Esto benivolus vel benignus adversario,* ubi nos habemus : Esto consentiens etc. Item *diabolus non est in via nec potest esse, immo est in devio æterno* (n° 568).

... dicens Esto consentiens, *idest benevolus vel benignus, ut habetur ex græco* sicut dicit Hieronymus, *adversario tuo. Contra.* Diabolus est adversarius : ergo est sibi consentiendum. Responsio. Loquitur de illo qui nobiscum est in via; sed *diabolus non est in via, nec potest esse, sed est in devio æterno* (n° 499).

Inutile de prolonger pareille comparaison qui se poursuit jusqu'à la fin du chapitre 5 [8]. Signalons seulement que lorsque l'auteur de la *Summa Alexandri* se réfère à un passage antérieur de son œuvre, le texte édité de la *Lectura* de saint Thomas s'y reporte lui aussi pour en transcrire les citations patristiques et scripturaires quand ce n'est pas la substance même de la doctrine [9].

La dépendance du texte édité de la *Lectura* de saint Thomas par rapport à celui de la *Summa sic dicta Fratris Alexandri* est donc évidente. Mais ce n'est pas la seule. Poursuivant nos recherches, nous avons constaté que la *Lectura* s'inspire assez notablement des *Postilles* d'Hugues de Saint-Cher pour plusieurs passages de la fin du chapitre 5 et pour un plus grand nombre encore du début du chapitre 6 [10].

Avant de pousser plus avant notre enquête, nous avons fait quelques sondages en vue de comparer l'enseignement de cette section de la *Lectura* avec celui des autres œuvres de saint Thomas. Il nous est apparu que dès le *Commentaire sur les Sentences,* le texte ne révèle plus la dépendance que nous avons relevée dans la *Lectura* [11]. Serait-ce un indice de l'antériorité de celle-ci ? Nous y avons songé, d'autant

8 Nous avons trouvé des parallèles aux numéros suivants de la *Lectura* : n$^{os}$ 474, 479-482, 487, 489, 491, 493, 495-496, 499, 501-502, 505-510, 512, 514, 517-519, 525, 528-532, 536-540, 542, 544-549, 553. Les textes correspondants de la *Summa* franciscaine se suivent selon le même ordre : n$^{os}$ 564-569, 571-573, 579-584, etc.

9 Ainsi, la *Summa* franciscaine (n° 569) référait le lecteur à un traité antérieur (n$^{os}$ 455-460) au sujet du divorce. Les n$^{os}$ 517-518 de la *Lectura* s'inspirent visiblement de ces derniers textes. La *Lectura* attribue à saint Augustin un texte du *De Officiis* de saint Ambroise (n° 542), sans doute sous l'influence de la *Summa* franciscaine (n° 574).

10 Comparer : *Lectura,* n° 550 et *Postilles* Hugonis a S. Caro, ed. Parisiis, 1545, t. 6, fol. 19 M; *L,* n° 552 et *P,* fol. 20 A; *L,* n$^{os}$ 553-557 et *P,* fol. 20 A-E. Pour le chapitre 6, comparer : *L,* n$^{os}$ 560-572 et *P,* fol. 20 F-21 B, etc.

11 Comparer, à propos du parjure : *Lectura,* n$^{os}$ 528-536 et *In III Sent.,* dist. 39; à propos de l'amour des ennemis : *Lectura,* n° 553 et *In III Sent.,* dist. 30, a. 1. Malgré nos recherches, et celles aussi du père V. Doucet, o.f.m., que nous avons consulté sur ce détail, nous ne parvenons pas à indiquer aucun texte d'Alexandre de Halès qui correspondrait au « secundum Alexandrum » du n° 530 de la *Lectura.*

plus que nous avions, par ailleurs, d'autres indices dans ce sens. Mais il fallait auparavant contrôler nos textes sur la tradition manuscrite.

Or, c'est en vain que nous avons cherché les passages en question dans les deux manuscrits de la Bibliothèque Laurentienne de Florence : *Fæsulanus 98* et *Plut. XXVIII, dex. 7.* Dans l'un comme dans l'autre, nous avons constaté une lacune considérable qui risque fort de passer inaperçue [12]. En effet, le plus normalement du monde, sans aucune indication, les manuscrits cités passent du commentaire du verset 10 du chapitre 5 à celui du verset 9 du chapitre 6. Les copistes se contentent d'une majuscule plus ornée pour introduire le commentaire du *Pater noster.* Non seulement, donc, les textes où nous avions trouvé une dépendance par rapport à la *Summa sic dicta Fratris Alexandri* et aux *Postilles* d'Hugues de Saint-Cher ne figurent pas dans les manuscrits, mais le commentaire des versets 11-20 du chapitre 5 de l'Évangile selon saint Matthieu ne s'y trouve pas non plus !

S'agit-il là d'une lacune particulière à ces deux manuscrits ? Une seule alternative nous restait : consulter le seul autre manuscrit connu de cette œuvre que les membres de la commission léonine d'Ottawa chargée de l'édition des commentaires scripturaires nous avaient signalé. A ma demande, le père V. Shooner, o.p., de passage à Rome, vérifia donc les passages en question dans le manuscrit *Urb. Lat.* 25. Voici ce qu'il nous communique : « Je relève aussi la lacune que vous indiquez ainsi que la note suivante : *hic deficit major pars quinti capituli et tertia pars sexti, scilicet usque huc : Sic orabitis etc. ut in originali similiter etc.* »

La conclusion est inévitable : les vingt pages du texte imprimé qui correspondent au commentaire de l'Évangile selon saint Matthieu (c. 5, v. 11 à c. 6, v. 9) n'ont aucun fondement dans les manuscrits connus de la *Lectura super Matthæum.*

Lorsqu'on a présentes à l'esprit les déclarations de Barthélemy de Spina, cela n'a rien d'étonnant. Au contraire, cela nous permet de lui

12 *Plut. XXVIII, dex.* 7, fol. 218 *ra*; *Fæsulanus* 98, fol. 28 *d.* Les vérifications faites par le père R. Cai, o.p., sur nos deux manuscrits, dans la préparation de l'édition de la *Lectura* que nous utilisons, ne l'ont malheureusement pas conduit à contrôler un seul passage des vingt pages dont nous avons montré l'inauthenticité. Nous tenons à remercier les membres de la commission léonine d'Ottawa qui ont gracieusement mis à notre disposition les microfilms des manuscrits que nous avons cités.

restituer son bien. A tout le moins, une partie de son bien, car l'examen complet de la *Lectura in Matthæum* révélera d'autres interpolations, par exemple, celle qui correspond au commentaire des versets 16 à 19 du chapitre 6. Barthélemy de Spina s'y inspire visiblement des *Postilles* d'Hugues de Saint-Cher [13] pour combler une lacune des manuscrits, qui couvre le commentaire des versets 14 à 19 [14].

Du même coup, il semble que nous soyons fondés à revenir à l'opinion de De Rubeis que nous avons citée au début. Lorsque le *Catalogue officiel* des œuvres de saint Thomas déclare la *Lectura in Matthæum* DEFECTIVA, lorsque Nicolas Trévet la qualifie d'INCOMPLETA, ni l'un ni l'autre ne songent d'abord à la qualité de la reportation, mais bien aux lacunes des manuscrits qui nous l'ont transmise.

Cette conclusion, toutefois, ne manque pas de soulever un nouveau problème. Nous n'avons pas le texte authentique de saint Thomas. Soit ! Mais peut-on vraisemblablement supposer que celui-ci n'ait pas commenté cette longue section du Sermon sur la montagne ? Nous ne le croyons pas. Mais où trouver les feuillets qui manquaient déjà à la fin du XIII[e] siècle, lors de la rédaction du *Catalogue officiel* ?

Roger GUINDON, o.m.i.,
Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

13 Comparer *Lectura*, n[os] 603-611, et *Postilles*, fol. 23 B-E.

14 Les deux manuscrits ne contiennent rien sur ces cinq versets (*Fæsul. 98*, fol. 30; *Plut. XXVIII, dex. 7*, fol. 219). Nous n'avons pas vérifié cette lacune sur *Urb. Lat. 25* comme pour la première interpolation où nous avons signalé d'autres emprunts aux *Postilles* (*supra*, note 10).

POUR UNE PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE.

# *Existants et acte d'être devant les philosophies orientales*

*(suite)*

---

## II. — LES PREMIERS GRANDS PENSEURS DU VÉDÂNTA.

**Devant l'essor du bouddhisme, et non moins vigoureusement, la pensée brahmanique a continué de s'affirmer. S'il y eut des infiltrations probables de part et d'autre [111], il reste que le néobrahmanisme, ou Védânta [112], dès l'origine (V^e^ siècle après Jésus-Christ), s'orienta lentement vers une position d'équilibre dans la solution de l'antinomie Brahman-Mâyâ (Absolu-Relatif). Si l'on envisage cette évolution d'un point de vue « existentiel », soucieux de maintenir la valeur des termes en dissociation (acte d'être-existants), on peut dire que l'équilibre sera presque atteint, aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, avec Nimbârka et Madhva; mais Vallabha, au XVI^e^, remet tout en question par une conversion rigoureuse au sens littéral des premières Upanisads.**

111 Les penseurs Mâdhyamika et les Vijñânavâdin *(Mahayânâ)*, s'inspirant parfois des Upanisad, tandis que le Védânta n'est point sans attache avec les conceptions nâgârjuniennes, en particulier chez Çankara.

112 « Le *Védânta* est la fin du *Véda (veda-anta)*. La tradition interprète ce terme selon l'ambivalence de son étymologie comme signifiant la portion finale du Véda ou l'enseignement ultime visé à titre de fin par la révélation védique, car tout le Véda, Védânta y compris, est tenu pour révélé et constitue le fondement de l'orthodoxie brahmanique. Cette Révélation comporte deux sections, la section des « œuvres », et la section de la « connaissance », laquelle n'est autre chose que le Védânta lui-même, car la connaissance dont il est ici question est la « connaissance » par excellence, celle de l'Absolu. Si l'on adoptait à la lettre le premier sens du mot Védânta, les textes védântiques devraient coïncider rigoureusement avec les Oupanichads, les textes de la « doctrine secrète », qui sont chronologiquement postérieurs au reste du Véda. Mais en réalité, et bien que les Oupanichads constituent la majeure partie du Védânta, il y a d'autres textes parmi les parties les plus anciennes de la Révélation qui portent sur la connaissance de l'Absolu et non pas sur le rite et sur les œuvres; ils rentrent donc de droit dans la section de la connaissance. La seconde interprétation est beaucoup plus satisfaisante pour les docteurs védântiques, car ils regardent les « œuvres » comme des moyens au moins indirects de la « connaissance » et donc celle-ci comme leur fin » (O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 8).

Devant le scepticisme de plus en plus prononcé qui, dès le début, a décidément marqué la tendance des bouddhistes du Mahayânâ [113], voire : devant le nihilisme idéaliste des Vijñânavâdin [114], le Védânta maintient le dogme intangible du brahmanisme sur la transcendance absolue de la seule réalité, Brahman, l'acte d'être pur. Il est à ce titre, précisément comme acte d'être pur, l'âtman universel [115] responsable du monde [116], à l'origine de la Mâyâ comme cause universelle et raison d'être de tout, « Celui sur lequel sont tissés le ciel et la terre, ainsi que l'esprit et tous les souffles [117] ». « Connais-le, et lui seul, comme

[113] « Les anciens bouddhistes disaient : tout est vide. Çakyamuni entendait peut-être cette formule au sens moral. Mais le *Hinayâna* comprit : vide d'âtman. Non seulement les choses ne sont pas des âtman, mais elles sont vides d'âtman; la pensée n'est pas un soi permanent; elle ne contient pas de soi, n'existe pas dans un soi, ne se réfère à aucun soi... Toutes les choses, étant produites par des causes, étant produites en relation, n'ont qu'une existence relative et sont vides d'âtman. Mais elles possèdent, en vérité vraie, cette existence relative. Nâgârjuna vint, et dit : Ces choses produites en relation sont vides, non seulement d'âtman, mais encore de nature propre, de caractère propre. Il ne s'agit plus de la vacuité de la substance, de l'inexistence de principes permanents, reconnues par le *Hinayâna*, mais de l'inexistence, en vérité vraie, du relatif comme tel : ce qui naît de causes ne naît pas en réalité. Le *Hinayâna* admettait des phénomènes inconsistants, mais réels. La logique nâgârjunienne montre l'irréalité du relatif. C'est dans ce sens qu'on doit entendre la formule : la production en relation est vide » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 203, note de La Vallée-Poussin).

[114] « Dire avec les Mâdhyamika que le monde n'est qu'illusion et vacuité, c'est avouer qu'il n'est que représentation et pensée, esprit, connaissance. Et voilà restauré, malgré le criticisme nâgârjunien, grâce même à ce criticisme, l'idéalisme absolu, ou, comme dit Asanga, le « Rien-que-pensée ». Dans cet idéalisme... le sujet en tant que moi personnel et l'objet en tant que matérialité extérieure ne sauraient trouver place. « L'individu, affirme Asanga, n'a pas de personnalité, tout n'étant qu'éléments. C'est un préjugé que le moi » *(Mahâyâ-nasûtrâlamkâra)*. « ... Nous disons, écrit Asanga, que la matière est formée d'atomes ou que les êtres intelligents sont des personnes. Or atomes et personnes, c'est nous qui les posons par le fait que nous en avons l'idée. Grâce à notre perception prend naissance un monde extérieur qui n'a pas de réalité. » « C'est la connaissance, écrit de même Vasubandhu, qui se dédouble en sujet et en objet, en moi et en non-moi, et s'apparaît abusivement sous ces deux aspects » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 10-11).

[115] « Le feu est sa tête, le soleil et la lune sont ses yeux, les points cardinaux ses oreilles, le vent est son souffle, son cœur est l'univers, de ses pieds provient la terre, etc. » (texte de la *Mundaka Upanisad*, cité par Çankara dans le *com. au sûtra*, I, 2, 21-23, trad. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 213).

[116] « Le 5e sûtra... semble bien signifier que le *Sâmkhya*, en rapportant l'origine du monde à la Nature aveugle et non à l'âtman, est en contradiction avec les Upanisad pour lesquelles la cause du monde est une cause intelligente, littéralement : un « être voyant ». En vain le Sâmkhya prétendait-il à ce sujet que les mots de « cause intelligente » n'étaient dans les Upanisad qu'une simple figure. Contre cette assertion le 6e sûtra rappelle que les Upanisad enseignaient explicitement que la cause du monde est l'âtman. De fait, il est absurde de vouloir, sous le nom d'âtman, entendre la Nature aveugle, puisque le salut consiste précisément à se délivrer d'elle pour se réfugier dans l'âtman. Le terme *sat*, employé pour expliquer l'origine du monde, ne peut donc s'appliquer qu'à Brahman-âtman, nullement à la Nature... » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 184). On sait que « sat » désigne l'acte d'être.

[117] *Mundaka Upanisad*, 2, 2, 5.

l'âtman [118]. » Ainsi, « la conclusion définitive est celle-ci : par l'efficace de la Révélation et des arguments rationnels conformés à la Révélation, c'est le Brahman pensant qu'il faut reconnaître comme étant la cause du monde et constituant sa nature naturante [119] ». L'ordre du transcendant en soi est nécessaire. Il est tout aussi vain de vouloir expliquer l'Irréel, le Relatif, comme les hinayânistes, par l'instantanéité de ses éléments [120], que de s'efforcer d'en retrouver la raison d'être dans la Nature aveugle [121].

> De l'Irréel, — corps, etc., couples de contraires, et leurs causes — il n'y a pas de passage à l'Être. Et pareillement du Réel — le Soi — il n'y a pas de cessation d'être, d'inexistence, car jamais la pensée du réel ne passe, ainsi que nous l'avons dit [122].

Comment atteindre le Réel ? A la condition de dépasser l'Ordre de l'Être et de la Connaissance, tous deux relatifs encore :

> Si telle est l'extension de l'irréalité, il s'ensuit que rien n'existe. — Non. Car nous avons conscience que toute notre expérience comporte une double notion : notion de l'être, du réel, notion du non-être, de l'irréel. Ce qui est objet d'une pensée non-transitoire, c'est l'être; ce qui est l'objet d'une pensée transitoire, c'est le non-être. Or la discrimination du réel et de l'irréel étant ainsi en dépendance de nos pensées, en tout acte de connaissance tout le monde prend conscience de deux notions ayant coordination fonctionnelle et que nous exprimerons ainsi : le pot est existant, l'étoffe est existante, l'éléphant est existant et de même toujours. De ces deux notions, celle de pot (etc.) est transitoire, cela a été montré; mais non pas celle de l'être, et par conséquent l'objet de pot est irréel, en raison du caractère transitoire de cette pensée, mais non pas l'objet de la pensée de l'être parce que celle-ci ne passe pas. — Mais quand le pot est détruit et que disparaît sa notion, la notion de l'être, elle aussi, passe. —

118 *Sûtra*, I, 3, 1. « Çankara appuie cette citation de celles de la *Châdogya Upanisad* (6, 8, 4) : Toutes les créatures ont leur racine, leur siège, leur appui dans cet Etre, et de la *Mundaka Upanisad* (2, 2, 11) : Brahman est le Tout. — Autre raison pour que Brahman soit bien Celui dans lequel sont tissés le ciel et la terre : c'est vers lui que, à l'heure du salut, reviennent les âmes libérées (*sûtra*, 1, 3, 2) » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 214).

119 Commentaire de Çankara aux *Brahma-sûtras*, 2, 1, 11, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 221.

120 « Chaque chose est une instantanéité, parce qu'elle n'existe qu'au moment de sa production. On ne peut séparer en elle le caractère de l'apparition de celui de la disparition. » « Ce qui va s'anéantissant pendant un temps est tout de suite, dans ce même temps, déjà non-existant » (trad. Vassilief et Yamaguchi des documents sautrântika de controverses tibétaines, cités par Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. I, p. 152-153).

121 « Il est absurde de vouloir, sous le nom d'âtman, entendre la Nature aveugle, puisque le salut consiste précisément à se délivrer d'elle pour se réfugier dans l'âtman » (Grousset, *op. cit.*, t. II, p. 184).

122 Commentaire de Çankara sur la *Bhagavad-Gîtâ*, 2, 16, p. 40, 41, 42, 43, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 43.

> Non. Car on perçoit la pensée de l'être à propos de l'étoffe aussi. La pensée de l'être est celle qui a pour objet l'attribut. — Comme la pensée de l'être, la pensée de pot aussi est conçue par rapport à un autre pot. — Non. Parce qu'elle n'est pas conçue par rapport à une étoffe, etc. — Mais la pensée de l'être aussi, quand le pot a disparu, n'est plus connue. — Cela ne porte pas, parce qu'il n'y a pas de sujet correspondant. La pensée de l'être se rapportant à l'attribut, puisqu'il ne peut en l'absence de sujet y avoir d'attribut, comment aurait-elle ici à quoi se référer ? Mais ce n'est pas parce qu'il n'existe pas de réalité objective correspondant à la pensée de l'être. — Si le sujet, le pot par exemple, n'est pas réel, l'unité de référence fonctionnelle des deux notions n'est pas justifiée. — L'objection ne vaut pas. Car dans les cas de mirages et analogues, où nous jugeons : ceci est de l'eau, bien que l'un des deux termes ne soit pas réel, nous constatons cette coordination [123]...

Au-delà du monde triple des Noms, des Formes et des Actes; au-dessus de l'Ordre de l'Être, de la Connaissance et de la Conscience, il y a le réel unique — le Soi, l'acte d'être, — « dont il n'y a pas de cessation d'être, d'inexistence, car jamais la pensée du réel ne passe [124] ». Il est Présence pure, âtman qui est au fond et à la base de tout, pure conscience qui se contemple elle-même [125]. Il est Brahman-âtman [126], il est toute réalité, l'Absolu, « par essence éternel, pur, illuminé, libre; il est omniscient et tout-puissant car, si l'on fait l'étymologie du mot *Brahman*, on perçoit immédiatement les significations d'éternité, de pureté, etc.; tout cela découle, en effet, du sens de la racine *brih* (qui exprime l'idée de grandeur intensive) [127]. » « Brahman est ainsi nommé parce qu'il est la grandeur portée à son point ultime... Le suprême est

123 *Idem*, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 42-43.

124 *Idem*, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 43.

125 Commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 6.

126 « Râmânuja rédige... une sorte de résumé des théories védântistes sur la création du monde selon son école et en divergence plus ou moins avouée avec le monisme idéaliste de Çankara : sans doute avant la création il n'y avait pas de distinction de noms-et-formes, car, pour la création du monde, Brahma n'a pas besoin d'autre cause opérante que de lui-même; mais à l'heure de la création, il prend la résolution, possible à lui seul, de se manifester sous la forme de choses mobiles et immobiles; conformément à cette résolution, la création se produit sous forme d'une multitude innombrable d'êtres et de choses; au même instant, Brahman entre au cœur des choses sous forme d'âmes vivantes — qui ont donc pour âtman le Brahman — et ainsi commence l'évolution, infinie en étendue, du monde des noms-et-formes. Toutes les choses ainsi créées, bien que différentes de Brahman, ont en lui leur racine et leur séjour, se meuvent par lui, vivent par lui, reposent en lui (et donc sont, à ce titre, réelles)... » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 190).

127 Commentaire de ÇANKARA aux *Brahma-sûtras*, I, 1, 1, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 215.

ce que rien ne peut surpasser... c'est là le suprême qu'est Brahman [128]. » Il est Acte d'être pur, Esprit, Béatitude.

Mais il reste Intouchable. Brahman ne peut se laisser atteindre par Mâyâ, l'irréel Relatif. Pourtant le monde, dont il est l'âtman, est « tissé sur lui » :

> Les choses et leurs révolutions sont comme les images d'un rêve... Tant que dure le rêve, tout ce monde nous paraît réel. Mais le monde n'existe plus quand le rêve est fini... Le saint qui a pu parvenir à la contemplation parfaite, voit en Dieu l'univers entier. Il voit le Tout comme une âme unique, et son âme se perd en cette Âme, ainsi que l'eau se dissout dans l'eau, ainsi que le feu s'unit au feu, ainsi que l'air s'unit à l'air. Car rien n'existe que Brahman, et quand autre chose nous paraît être, il y a là une illusion semblable au mirage du désert [129].

Que devient Mâyâ, le Relatif ? S'est-il évanoui ? Non, car

> Je suis la saveur dans l'eau... Je suis l'éclat lumineux dans la lune et le soleil. Je suis la syllabe sainte (OM) dans tous les Védas, le son intelligible dans l'éther, l'humanité dans les hommes [130].

Et Çankara commente :

> L'essence des eaux est la saveur; en Moi qui suis cette saveur les eaux sont tissées... Et ainsi dans tous les cas... De la même façon je suis l'humanité (humanité, c'est-à-dire l'être essentiel de l'homme, ce par quoi l'on connaît tel être pour un homme), je suis l'humanité dans les humains, en Moi qui suis cette humanité tous les hommes sont tissés [131].

Mâyâ demeure, tissée sur Brahman qui en est la raison d'être, le « soi », mais sans que celui-ci en subisse la moindre atteinte. Il y a une relation de Mâyâ à Brahman, relation nécessaire d'effet à cause et qu'il faut sauver à tout prix : « Si l'on n'admet pas une cause radicale, on tombe nécessairement dans le regrès à l'infini [132]. » Mais cette relation ne lie que d'un seul côté : elle ne réfère aucunement Brahman à Mâyâ. Il faut la déclarer irréciproque, car, de l'être, « il n'y a pas de production, cela est impossible [133] » : il est Brahman, *sat*, l'Acte d'être pur et, comme « soi » de l'irréelle Mâyâ, l'âtman sur qui

128 Commentaire de Çankara sur la *Taittirîya Upanisad*, II, 1, trad. Lacombe, *op. cit.*

129 Çankara, *poème sur l'« âtma-bodha »*, cité par Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 156.

130 *Bhagavad-gîtâ* (VII, 8), trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 50.

131 Commentaire de Çankara sur la *Bhagavad-gîtâ*, p. 244, trad. Lacombe, *op. cit.*, p. 50.

132 Commentaire de Çankara aux *Brahma-sûtras*, II, 3, 9, trad. Lacombe, *op. cit.*, p. 225.

133 Texte du *sûtra*, II, 3, 9.

tout repose, mais qui n'est lié à rien [134], bien que constituant la trame sur laquelle l'illusoire Mâyâ se trouve tissée [135].

> Brahman, en effet, est l'Acte d'être pur; il ne se peut donc qu'il soit produit de l'acte d'être pur, parce que si le principe causal n'est pas éminent par rapport à l'effet, la relation de cause à effet est impossible. L'acte d'être ne peut non plus venir d'une cause particulière, car ce serait contraire à l'expérience. C'est en effet du général qu'on voit se produire les effets particuliers, par exemple la cruche de l'argile, et non pas des effets particuliers la cause générale. Il ne peut venir non plus de l'absence d'acte d'être, car celui-ci n'a pas d'âtman. Et puis la Révélation nous dit que cette opinion est à rejeter : comment naîtrait-il de ce qui n'existe pas [136] ? Et elle exclut toute possibilité d'un principe générateur pour Brahman : Il est la cause et le Roi des rois des organes; et pour lui il n'y a pas de principe générateur, il n'y a pas de roi [137]. Et puis dans le cas de l'éther et de l'air on a pu montrer positivement la possibilité d'une production; mais pour Brahman, cela ne se peut. Les deux cas ne se ressemblent pas. De cette constatation que de certains effets d'autres effets sont produits on ne peut tirer non plus que Brahman soit aussi un effet, car si l'on n'admet pas une cause radicale, on tombe nécessairement dans le regrès à l'infini [138]...

Cette découverte d'un rapport de causalité qui ne lierait que d'un seul côté, le Relatif à l'Absolu, les existants à l'Acte d'être, laissant ce dernier dans sa pureté intacte et son infinie solitude, est à la fois la trouvaille du Védânta et son plus troublant mystère, le point de doctrine qui, parce qu'il reste obscur et quelque peu enfoui, mal dégagé des textes, soulève les plus graves problèmes. Si l'on pensait sur le mode réciproque la relation entre Mâyâ et Brahman, celui-ci ne serait plus l'Absolu; il faudrait le concevoir en relation avec Mâyâ, relatif aux existants. C'est dire que Brahman, le seul Réel, l'Acte pur d'exister,

134 « Brahman entre au cœur des choses sous forme d'âmes vivantes — qui ont donc Brahman pour âtman — ... Toutes les choses ainsi créées, bien que différentes de Brahman, ont en lui leur racine et leur séjour, se meuvent par lui, vivent par lui, reposent en lui (et donc sont, à ce titre, réelles). Quant à Brahman, ... il est libre de toute imperfection, omniscient, tout-puissant. Tous ses désirs se réalisent d'eux-mêmes. Il est la cause de toute béatitude, et sa béatitude ne peut être surpassée... » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 190).

135 Commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 22. Cette trame est à concevoir comme une sorte d'espace spirituel « plus grand que la terre, que l'air, que le ciel, plus grand que tous les mondes réunis, plus grand que le plus grand, infini, impérissable, dans lequel tous les dieux ont leur siège » (trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 199). La *Châṇdogya Upanisad* en parlait comme de « ce qui est l'origine du monde, ce dont, exclusivement, sortent toutes choses, ce qui dépasse toutes choses, ce qui survit à toutes choses » (*Châṇd. Upan.*, citée par GROUSSET, *op. cit.*, p. 200 et 201).

136 *Châṇdogya Upanisad*, 8, 7, 1.

137 *Çvetâçvatara Upanisad*, 6, 9.

138 Commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 9, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 225.

entrant ainsi dans le monde irréel de la Mâyâ, serait, du coup, irréel. Il ne serait plus l'acte d'être existant par soi. Il aurait une cause, puisqu'il serait alors dans la condition du Relatif, ce qui est impensable car, « de l'acte d'être il n'y a pas de production, cela est impossible [139] ». La relation de causalité entre existants et acte d'être, Relatif et Absolu, n'est donc pas réciproque. Cela parce que la cause et le sujet de l'existence, relevant du seul et unique réel qui est ici, comme cause, Brahman, et comme sujet âtman, ne se trouvent pas dans la relation d'objet à sujet, précisément parce qu'ils ne sont qu'un : Brahman-âtman [140]. L'ondoyante et illusoire Mâyâ, en qui joue cette relation réciproque d'objet à sujet se trouve, en sa totalité, par rapport à Brahman, l'Acte d'être, constituant aussi tout ce qu'elle a de consistance existentielle, son âtman, non pas en relation d'objet à sujet, mais d'effet à cause.

Le problème se pose d'ailleurs de façon aiguë soit au sujet de la souffrance universelle qu'on ne peut attribuer à Brahman [141], soit à propos des âmes individuelles, entraînées dans le flux des transmigrations, ce qui ne peut, évidemment, être le fait de Brahman [142].

139 Texte du *sûtra*, II, 3, 9.

140 « Si le feu, bien qu'il possède divers attributs comme la chaleur et la lumière, et qu'il soit capable de changements, ne peut ni s'éclairer ni se brûler lui-même parce qu'il est un, comment l'immuable Brahman pourrait-il entrer en rapport avec lui-même dans la relation de cause et de sujet de souffrance ? Et Çankara de développer une fois de plus sa double théorie. D'une part, dans la réalité, l'Etre radicalement un et absolument unique, dans lequel ne saurait, de ce fait, jouer les relations de sujet et d'objet; d'autre part, dans le domaine de la *Mâyâ*, le monde phénoménal irréel, où jouent ces relations, efficaces sous cette réserve qu'elles sont irréelles » (Com. de Çankara sur les *Brahma-sûtras*, II, 2, 10, résumé par Grousset dans *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 265-266).

141 « Ceux qui admettent... que le Brahman unique est à la fois l'âtman universel et la cause universelle doivent admettre aussi que nous attribuions au Brahman — comme créateur et comme Cosmos — à la fois le fait d'être la cause de la souffrance universelle et le fait d'être cette souffrance elle-même... Votre argument porterait, répond Çankara, si la cause et le sujet de la souffrance, bien qu'appartenant à un seul et même âtman, se trouvaient dans la relation d'objet et de sujet. Mais ils ne sont pas liés par une semblable relation, précisément parce qu'ils sont un. Si le feu, bien qu'il possède divers attributs comme la chaleur et la lumière, et qu'il soit capable de changements, ne peut ni s'éclairer ni se brûler lui-même parce qu'il est un, comment l'immuable Brahman pourrait-il entrer en rapport avec lui-même dans la relation de cause et de sujet de la souffrance ? » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 265-266, à propos du commentaire de Çankara sur les *Brahma-sûtras*, II, 2, 1-10).

142 « Dans l'identité *tat tvam asi* (tu es cela, Brahman), la coordination du *tat* et du *tvam* exprime l'unité de l'être sans qu'il faille pour cela ne pas tenir compte des différents attributs dénotés par ces deux termes; d'un côté l'âtman suprême, Dieu, doué de toutes les perfections; de l'autre l'âme individuelle conditionnée par la nescience, entraînée dans le cycle sans fin de la douleur et de l'impureté. Reste à savoir comment la coordination qui implique l'unité entre l'âme et Dieu n'implique pas *ipso facto* que

Si l'on engage la recherche du côté de l'âme, celle-ci est un produit de « nescience », s'enveloppe d'apparences individuelles et se conçoit dans un rapport à Brahman du type d'effet à cause. Mais si l'on pose le problème du point de vue de Brahman, il est l'âtman, le « soi » de l'âme individuelle et l'on ne peut concevoir aucun rapport réel de lui à l'âme, suivant l'antique affirmation des Upanisads : « Tu es cela [Brahman] », et « Je suis Brahman ». En raison de cette identité entre l'âtman et Brahman, le rapport des existants à l'Acte d'être pur ne se peut concevoir que sur un mode irréciproque, puisque, de Brahman aux existants, il n'y a pas deux termes entre lesquels puisse s'établir un rapport, il n'y en a qu'un seul : le « soi » des existants n'étant rien d'autre que Brahman.

> **De même qu'une forêt peut être considérée comme une unité forestière ou comme une pluralité d'arbres, de même qu'un lac peut être considéré comme une masse d'eau unique ou comme une pluralité de gouttes d'eau, ainsi l'esprit immanent à l'univers comporte-t-il un aspect d'unité — nous le nommons alors Içvara (Seigneur du monde, c'est-à-dire l'aspect personnel de Brahman, l'Acte d'être, pour autant qu'il est cause substantielle du monde) — et un aspect de pluralité — l'infinité des âmes individuelles [143].**

Dieu participe à la douleur et à l'impureté de l'âme. Râmânuja... cherche à parer l'objection en répondant que, dans le *tat tvam asi*, le mot *tvam*, tu, désigne aussi Brahman comme maître intérieur des âmes; ou, en d'autres termes, tandis que le mot *tat* désigne le suprême Brahman, créateur du monde, le mot *tvam* désigne le même âtman suprême dans la mesure où il s'est incorporé dans les âmes individuelles... L'Acte d'être *(sat)*, c'est-à-dire le suprême Brahman, être parfait, cause universelle, désira — selon les termes des Ecritures brahmaniques — devenir plusieurs. Il émit donc le monde entier, feu, eau, terre; il introduisit dans le monde ainsi créé toute la masse des âmes individuelles à l'intérieur des corps divins, humains, animaux, correspondant au mérite de chaque âme; les âmes constituèrent ainsi le soi de chaque corps; et finalement lui-même entra à l'intérieur de ces âmes, de manière à constituer leur propre âtman. Il développa alors dans chacun de ces agrégats les noms-et-formes, faisant de chaque agrégat une chose substantielle, capable d'être dénotée par un mot » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 191-192, à propos du commentaire de Râmânuja sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 13).

143 *Védânta-Sâra* cité par Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 262. « Le premier aspect est dit *samasti* (totalité collective), le second *vyasti* (la pluralité des individualités). Or la racine commune à ces deux mots — *as* — nous ramène vers une notion très typiquement indienne... celle de présence par pénétration exhaustive, caractéristique de l'esprit, de l'espace, de la lumière tels que l'Inde les comprend, notion positive et dynamique de l'infini. Quant aux préfixes qui viennent nuancer ici le sens de cette racine, ils signifient respectivement collection ou totalité — *sam* — et distribution, séparation — *vi*. — ... La capacité active d'expansion infinie signifiée par le radical et qui est la dot inamissible de l'esprit est tenue en échec, arrêtée du dehors, violentée par des séparations et des limites extrinsèques. D'autre part, la seule comparaison de nos deux termes suffit à nous faire voir que l'esprit en tant que pénétrant librement la totalité cosmique et l'esprit en tant que circonscrit par quelque condition individuelle sont une seule et même virtualité spirituelle infinie en qui toute différenciation ne peut donc qu'être illusoire. La relation *samasti-vyasti* n'est pas le rapport

Par principe de réalité : « seul Brahman est Réel », le brahmanisme, dès les premières Upanisad, implique déjà le postulat de la pensée védântique : la notion d'un rapport irréciproque de Mâyâ à Brahman, des existants à l'Acte d'être, difficile à comprendre, encore plus difficile à concevoir, mais qu'il faut bien admettre. On peut dire d'un mot que tout l'effort du Védânta sera de clarifier cette intuition, de décrire le mystérieux rapport qui unit existants à Acte d'être sans engager pourtant celui-ci dans le Relatif. Cette pénétration conceptuelle, en plein domaine existentiel, jouit d'une force étonnante si l'on compare, par exemple, à la pensée grecque. Elle s'est faite dans le respect intégral du dogme primitif : Brahman seul est Réel, Mâyâ n'est qu'apparence irréelle et trompeuse car son « soi », son âtman, n'est encore et rien d'autre que Brahman [144].

Ainsi, mal dégagé d'un *a priori* qui l'oblige, en principe, à ne pas reconnaître pour réel l'éparpillement de l'Acte d'être en existants [145], le Védânta, par volonté de sauver la réelle transcendance de Brahman, l'acte d'être, méconnue par les bouddhistes de toute nature, n'est pas arrivé, malgré les efforts conjugués de ses grands maîtres : Çankara, Râmânouja et Nimbârka, à comprendre la dissociation existants-acte d'être dans une vue équilibrée du rapport de structure, — relation

d'une collection à ses éléments où ceux-ci ont plus de réalité que celle-là, ni le rapport d'un tout à ses parties où celui-là a plus de réalité que celles-ci. C'est une relation d'identité essentielle dans une diversité accidentelle et illusoire... » (O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 262).

144 « On voit... en quel sens le couple transcendance-immanence est applicable à [l'acte d'être] pur. Irréféré en soi et en réalité suprême [l'acte d'être], lorsque d'un point de vue inférieur on l'oppose à Mâyâ [le monde des existants], la transcende rigoureusement par le fait même de son caractère absolu. Mais il lui est aussi parfaitement immanent, d'une immanence exhaustive, car non seulement elle ne peut être dite autre que lui, et n'est positive que par lui, mais encore elle n'a de contenu que lui-même puisque [l'acte d'être] se donne à elle tout entier par sa générosité infinie, et que s'il n'est pas vraiment reçu, c'est par son infirmité à elle » (O. Lacombe, *op. cit.*, p. 69).

145 « ... L'aspect d'abondance de [l'acte d'être]... se décompose... en traversant le prisme du non-être en deux notions accouplées... : idée du *don de soi* accordé par la cause à son effet, idée de *manifestation* de la substance en ses accidents, don et manifestation qui restent strictement intérieurs à la cause, mais soutiennent une relation d'éminence par rapport à l'effet ou à l'attribut, contre-partie de la relation de dépendance supportée par ceux-ci... L'effet comme tel n'est que Mâyâ, ni être ni non-être, essentielle pauvreté; à se tourner seulement vers lui dans sa plénitude généreuse, la cause semble se dégager, signe qu'il faut dépasser encore cette dualité toute illusoire et se perdre dans le silence absolu de la non-dualité. Mais toute la vérité que comporte la causalité... c'est la réalité de l'effet dans sa cause et en tant qu'il n'est pas différent d'elle, [le] caractère illusoire de l'effet en tant que tel... certes, l'effet est réel, ruisselant de réalité, puisque sa réalité est celle même de sa cause et qu'il n'en a point d'autre... » (O. Lacombe, *op. cit.*, p. 69-70).

irréciproque, — qui unit bien, en effet, l'existant à l'Acte d'être. Il l'a perçu, pourtant, comme secret véritable de l'existence, et c'est probablement là, du point de vue où l'on s'est mis ici, son principal mérite [146].

« Brahman est cause matérielle autant qu'efficiente du monde, comme la terre est cause matérielle autant qu'efficiente du riz [147]. » Çankara (788-820 après Jésus-Christ) conçoit la relation irréciproque de Mâyâ à Brahman sur le mode d'un rapport de causalité : Brahman est à la fois ce dont le monde est l'effet et ce dont le monde est fait. Mais Brahman, cause du monde, ne se peut concevoir sans intelligence, car

> [...] on ne constate pas en ce bas monde qu'une cause sans intelligence ou qui ne soit guidée par une cause intelligente, produise spontanément et de manière ordonnée des effets susceptibles de réaliser des fins particulières d'un individu humain. Maisons, palais, lieux de repos, terrains de jeu, etc., sont en effet construits en ce séjour terrestre par des artisans doués d'intelligence et de telle sorte qu'ils puissent servir, selon les circonstances, à se procurer un plaisir ou écarter quelque peine : c'est là un fait d'expérience. Pareillement, ce monde tout entier, en tant d'une part qu'ordre extérieur — la terre et le reste — est adapté à la jouissance des fruits d'actes divers, et d'autre part en tant qu'ordre vital, — les structures organiques des diverses espèces biologiques manifestant un concert varié de leurs parties selon les déterminations de chaque type particulier — constitue le siège approprié de cette jouissance des fruits d'actes multiples : c'est chose avérée. Or nul artisan doué d'intelligence, si grand que soit son renom, n'est capable d'en concevoir seulement la pensée; comment un principe naturel sans intelligence pourrait-il le construire ? Car on ne voit pas que la terre ou la pierre aient des capacités de ce genre; mais on voit que l'argile soumise au potier est façonnée en formes déterminées; il en va de même pour le principe naturel : il est soumis à un autre principe, lequel est intelligent. Et il n'y a aucune obligation de déterminer la nature de la cause radicale en

146 « Tout degré de réalité se décompose en deux aspects : l'un, purement *positif*, est [l'acte d'être] lui-même tel qu'il apparaît du point de vue de ce degré de réalité; l'autre est la condition illusoire qui constitue ce point de vue. Chaque degré supérieur contient virtuellement tous les degrés inférieurs. Et les degrés inférieurs sont illusoires par rapport à lui, ne l'affectent pas réellement, ne lui ajoutent rien. Cette relation d'une illusion à son principe devra pourtant se décomposer elle aussi en deux aspects : l'un qui correspond à [l'acte d'être] présent derrière Mâyâ et manifesté en elle, est une relation de pure identité, c'est-à-dire une identité pure illusoirement réfractée en dualité relative; et sous cet aspect il est rigoureusement vrai que le degré inférieur n'est *rien* par rapport au degré supérieur si on veut l'en distinguer d'une manière quelconque. L'autre aspect qui correspond à Mâyâ elle-même comporte aussi dénivellation et illusion d'une illusion : mais ici le terme inférieur ne peut s'annuler tout à fait devant le terme supérieur, et par l'infirmité de celui-ci qui tout en dominant l'autre et n'étant pas affecté de ses misères, lui est pourtant *relatif*. La générosité de Brahman parce qu'elle est actuellement infinie peut susciter du néant une réponse à sa gloire sans entrer en relation avec cette pâle réplique de lui-même... » (O. Lacombe, *op. cit.*, p. 78).

147 Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 233.

> prenant pour loi le seul fondement analogique fourni par la forme propre de [certaines] causes substantielles telles que l'argile, et non pas aussi cet autre fondement qu'est la causalité extrinsèque du potier. Et non seulement rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi, mais au contraire, c'est là une méthode positivement conforme à l'Écriture qui enseigne l'existence d'une causalité intelligente. Par conséquent, c'est-à-dire en raison de ce que dans l'hypothèse sâmkhya l'ordre cosmique serait, lui aussi, impossible, il faut conclure que la cause du monde n'est pas sans intelligence [148].

Il y a, en Brahman, une Intelligence qui répond de l'irréelle et relative Mâyâ. Ou, plus exactement, du point de vue de la Mâyâ, Brahman, conçu comme terme absolu du monde relatif, apparaît comme Içvara ou Seigneur du Monde [149], c'est-à-dire pure Intelligence, cause substantielle de tout [150]. En vérité, cela ne l'atteint pas, car cette Intelligence ne le qualifie pas. Elle n'est qu'une apparence de Brahman : l'aspect sous lequel il se manifeste au monde. Du point de vue de Brahman, son aspect n'est pas différent de lui. Le « soi-même » de l'esprit, c'est Brahman. Brahman est identique au « soi » de son Intelligence, l'aspect sous lequel il est cause du monde. Ainsi reste-t-il dans la solitude infinie de son absolu; il est le non-qualifié, l'Intouchable [151]. Il ne répond du Relatif que sous l'aspect de l'Intelligence : mais ce n'est qu'une « apparence », et donc une illusion et, par conséquent, déjà, quelque chose d'irréel, la « Nescience » ou l'« Inscience [152] ». La réalité de l'apparence, en effet, ne saurait être que Brahman. Elle reste donc inconnaissable, on ne peut l'atteindre. Tout au plus peut-on la concevoir comme âtman du relatif, dans un effort de dépassement du relatif [153].

148 Commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, II, 2, 1 et suiv., trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 226-227, en note.

149 « Le même et unique Brahman, sans sortir réellement de soi, apparaît en vérité cosmique comme Içvara » (O. LACOMBE, *op. cit.*, p. 223).

150 A la fois efficiente et matérielle.

151 « ... Le Brahman ainsi obtenu par la dialectique çankarienne est... Brahman inconditionné, non-qualifié, l'Unique, qui se révèle dans la mesure même où le monde s'évanouit, tandis que le Brahman qu'atteindront Râmânuja et Nimbârka sera Brahman qualifié, Seigneur tout-puissant, Créateur, connu en fonction du monde... » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 175).

152 « ... Le Védânta enseigne que Brahman, connaissance purement homogène et unique, est en soi sans rapport avec le monde, bien que, par suite de la nescience sans commencement, inhérente à lui-même, il apparaisse comme lié au monde; et c'est seulement par la dissolution de ce monde d'apparences que Brahman peut être atteint... » (résumé du commentaire de RÂMÂNUJA sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 4, dans GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 177).

153 « Pourtant, Brahman doit-il être objet de certitude ou non ? S'il l'est, il n'y a pas à désirer le connaître; mais s'il ne l'est pas, il n'est même pas possible de désirer

La relation irréciproque entre Mâyâ et Brahman inspire le même mouvement unissant, chez nous, l'intelligence au « soi » de la conscience [154]. L'une devient, par l'autre, compréhensible. Dans l'activité de connaissance, le « soi » n'est pas engagé; il ne s'y mêle point [155] :

> **Le Soi, parce qu'il est le fondement des opérations, des normes et des fonctions de connaissance, atteste sa propre existence avant même qu'elles opèrent. Et d'une telle existence il est impossible de produire la réfutation, car on peut répudier ce qui vous est adventice, mais non ce qui vous est essentiel, et ceci même qu'est celui qui réfute, cela est son essence. Le feu ne peut pas répudier la chaleur du feu... Du côté des objets connus ou à connaître, il y a changement en fonction du passé, du présent et du futur, du côté du sujet connaissant, il n'y a nul changement, parce qu'il est perpétuellement présent de par son essence même. C'est pourquoi, même si le corps est réduit en cendres, le Soi n'est pas détruit, étant par essence éternellement présent; et l'on ne saurait même envisager pour lui la possibilité de changer essentiellement [156].**

Le « soi » n'est pas objet de connaissance; il n'est que « témoin [157] ».

> **En effet, distinct de l'agent, objet de la notion de moi, est son témoin, stable présence en tous les existants, uniforme, unique, immuablement éternel, la Personne qui n'est pas enseignée dans la section védique des impératifs rituels ni dans une doctrine établie par la seule raison, le**

le connaître. — Réponse : Il l'est en tant qu'essentiellement et éternellement pur, illuminé, libre; en tant qu'omniscient et tout-puissant. Car si l'on fait l'étymologie du mot Brahman, on perçoit immédiatement les significations d'éternité, de pureté, etc...; tout cela découle, en effet, du sens de la racine *brh*. L'existence de Brahman nous est encore immédiatement certaine pour autant qu'il est le Soi de toute chose et de chacun. Car chacun perçoit immédiatement sa propre existence et nul ne pense : je n'existe pas. Si tous, en effet, n'avaient la certitude de leur propre existence, ils s'apercevraient immédiatement comme n'existant pas personnellement. Et le Soi, c'est Brahman » (Commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 1, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 230, note).

154 « Le mental n'est pas le Soi parce qu'il est de l'ordre du connaissable et a qualité d'organe; l'intellect n'est pas le Soi parce qu'il est de l'ordre du connaissable et a qualité d'organe » (ÇANKARA, dans *upadesa-sâhasrî*, citée par MAHENDRANATH SIRCAR, *The System of Vedantic Thought and Culture*, University of Calcutta, 1925, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 129).

155 « Ce que nous mettons en évidence c'est que Brahman est le séjour perdurable du sommeil profond; or une telle connaissance est riche de signification par rapport à notre fin ultime, puisqu'elle inclut la certitude que l'âme a Brahman pour Soi-même et qu'elle est essentiellement indépendante des apparences du rêve et de l'univers pratique de la veille... » (Commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, III, 2, 7, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 167-168).

156 Com. de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 7, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 232.

157 « Deux compagnons, aux ailes splendides, perchent sur le même arbre ensemble éternellement; l'un se nourrit du fruit délectable; l'autre, sans manger, le regarde » (*Mundaka Upanisad*, III, 1, 1). « L'oiseau qui se nourrit du fruit merveilleux est Brahman, celui qui se contente de la contemplation de son compagnon est l'âme individuelle » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 206, résumé du commentaire de ÇANKARA sur les *Brahma-sûtras*, I, 2, 9 et 10).

> Soi-même de tout ce qui est. Par conséquent, nul ne le peut nier ou en faire un thème complémentaire des impératifs rituels. Et précisément parce qu'il est le Soi-même d'un chacun, il n'y a ni à le refuser, ni davantage à l'accepter [158].

Ainsi l'âme individuelle comporte-t-elle une intelligence, puissance créatrice de relations [159], aux côtés d'un « soi », témoin du moi, et en relation avec lui : « L'âme a Brahman pour soi-même [160] ». Elle peut donc être envisagée

> [...] comme une partie du Seigneur, à la façon dont une étincelle est partie du feu. Entendez une quasi-partie, car un principe indivisible ne saurait comporter de parties (réelles). — Comment cela ? — Je le répète, parce qu'il est indivisible. Elle ne lui est cependant pas identifiable purement et simplement, en raison des déclarations scripturaires qui parlent de leur diversité... Il n'y a d'ailleurs pas que les passages signifiant diversité à nous faire connaître ce caractère de partie qui affecte l'âme individuelle, mais il nous est enseigné d'autre manière aussi, savoir par les textes qui nous montrent la non-diversité (de l'âme et de Brahman)... Ajoutez que la pensée constitue identiquement la nature du Seigneur et de l'âme, comme la chaleur appartient à la fois au feu et à l'étincelle. Il est donc bien vrai que du point de vue de la différence et du point de vue de la non-différence on arrive à concevoir l'âme comme une partie du Seigneur [161].

L'âme est avec Brahman en relation effective. Mais la relation ne lie que d'un seul côté, car si l'âme et le « soi » sont tous deux âtman, « l'âme individuelle est représentée comme celui qui va et le grand âtman comme celui vers qui l'on va [162] ». Reliée au « soi », l'âme

158 O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 231, note 1, commentaire de Çankara sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 4. « Le mouvement d'intériorisation et d'amplification ontologiques générateur de l'essence ne peut se terminer qu'à une intériorisation absolue jointe à une ampleur illimitée, c'est-à-dire à la pure conscience de l'être pur dans une toute simple identité de ces deux aspects. Et il faut ici concevoir nécessairement un terme — encore que ce terme soit en lui-même irrelatif — car sans lui, il n'y aurait dans l'univers nul *Soi*, le monde matériel et psychologique serait *dispersion pure*, ce qui n'a aucun sens. Or c'est dans la conscience de nous-mêmes que nous atteignons réellement bien qu'inadéquatement ce terme. Réellement en ceci qu'elle nous révèle immédiatement une existence purement transparente à elle-même. Inadéquatement, en raison des limitations qui l'assiègent. Certitude existentielle transparente, autant de caractères absolus. Limitations du champ de conscience, dualité du mouvement réflexif qui accompagne toute prise de conscience, autant de caractères relatifs... La conscience absolue n'est donc qu'illusoirement individuée par les conditions limitantes à travers lesquelles passe son rayonnement ou sur la surface desquelles il se réfléchit, elle n'est pas réellement affectée par les structures déterminées et déterminantes du moi individuel, elle n'est pas l'objet de la notion du moi, elle en est le *témoin* » (*ibid.*, p. 234).

159 Car la connaissance, pour la pensée indienne, consiste dans le pouvoir d'établir des rapports entre choses, de créer des limitations, des oppositions entre elles.

160 Çankara, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, III, 2, 7.

161 Idem, sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 43, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 258-259.

162 Çankara, sur les *Brahma-sûtras*, I, 2, 12.

intelligente, différente du « soi » comme l'« étincelle » du feu ou le « reflet » du soleil, est cependant identique au « soi », au sens où ce « soi » est Brahman. Cette identité entre Brahman et le « soi » de l'Intelligence enlève la possibilité d'un rapport réel de Brahman à l'âme,

> [...] simple reflet du Soi suprême, à la manière des images du soleil dans l'eau par exemple. Elle ne s'identifie pas à lui directement, elle n'est pas non plus autre chose. Et c'est pourquoi, de même que si une certaine image du soleil dans l'eau tremble, une autre image de même espèce ne tremble pas nécessairement... Et comme le reflet est produit par l'Inscience, la transmigration qui repose sur lui est aussi un produit de l'Inscience. Et il suffit d'écarter celle-ci pour que l'enseignement sacré sur l'identité du soi et de Brahman en réalité ultime soit accompli [163].

Vis-à-vis de l'âme intelligente dont il est pourtant l'âtman et le « témoin [164] », le Soi de la conscience garde son indépendance. Ceci est manifeste, par exemple, au sein de la douleur morale :

> Nous affirmons que le Suprême Seigneur n'éprouve pas la douleur de la transmigration comme le fait l'âme individuelle... Pour le Suprême Seigneur, il n'y a pas d'état où le corps lui apparaisse comme son soi-même, ni d'imagination abusive de la douleur [165]... Comme la lumière du soleil ou de la lune, qui répandue par tout l'espace s'y tient immuable prenant quasiment un mode rectiligne ou courbe selon que les conditions adventices avec lesquelles elle entre en relation sont du mode droit ou courbe, ne le prend pas réellement; de même que l'éther-espace lorsqu'un récipient [vide] se déplace, semble quasiment se déplacer aussi mais ne se déplace pas réellement; de même que si un plat rempli d'eau se met à trembler, le reflet du soleil qu'il renvoie tremble aussi sans que pour cela le soleil à qui le reflet appartient, tremble lui-même, ainsi le Seigneur, le tout possesseur de la partie, n'est pas affecté par la douleur quoique sa partie appelée âme individuelle, conditionnée par l'organe interne et le reste, et réfléchie par l'Inscience, soit affectée par la douleur. Et que pour l'âme individuelle aussi l'entrée en contact avec la douleur ne soit causée que par l'Inscience, nous l'avons expliqué [166]...

[163] ÇANKARA, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 50, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 260.

[164] « Quand l'Ecriture nous dit qu'Il le voit comme demeurant à l'intérieur de la personne humaine, elle vise seulement la forme de témoin de ce même âtman suprême qui a été précédemment mis en cause comme revêtu d'une *condition limitante* — celle de la forme humaine, tant dans l'ordre divin que dans l'ordre du sujet individuel » (IDEM, I, 2, 28, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 173, note 2).

[165] Comme c'est le cas pour l'âme, « car l'âme, possédée par l'Inscience, est contrainte par elle à entrer dans un état où le corps, etc..., deviennent quasiment son soi-même, et s'imagine abusivement qu'elle expérimente la douleur produite par cette Inscience, se disant : Je souffre de la douleur engendrée par le corps... » (ÇANKARA, sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 46, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 264, note 1).

[166] IDEM. « Le Soi... parce qu'il est le fondement des opérations, des normes et Et d'une telle existence il est impossible de produire la réfutation, car on peut répudier des fonctions de connaissance, atteste sa propre existence avant même qu'elles opèrent.

Ces voies sont convergentes. Elles permettent d'envisager, au sein de l'Absolu, une sorte de dédoublement de Brahman. Brahman, l'Intouchable, reste en lui-même inqualifié; Brahman, le Créateur, — Içvara « sur qui sont tissés les mondes », — apparaît sous la qualification de l'Intelligence : le « Seigneur du monde ». C'est dire que l'Acte d'être reste en sa pureté infinie sans qualification aucune, mais se manifeste au monde comme limité, contracté, acte déterminé de tel ou tel existant [167]. Içvara ou Içа, Brahman qualifié, raison du Relatif, Seigneur et témoin du monde [168], se tient dans l'Absolu, existant près de lui et se « jouant » en lui; mais « Brahman suprême sans qualités » et « Brahman inférieur affecté de qualités » sont un seul et identique Brahman : l'Acte d'être pur. Envisagé comme raison du monde relatif des noms, des actes et des formes, il se manifeste sous les traits de l'Intelligence avec laquelle ce monde d'existants se trouve en relation d'effet à cause. Envisagé en lui-même, il reste simple et unique, sans dualité. Içvara, l'Intelligence créatrice du Relatif, n'est pas un second Brahman, ce n'est qu'une apparence de Brahman, tel qu'il se fait connaître comme « cause du monde, et constituant sa nature naturante, par l'efficace de la Révélation et des arguments rationnels conformes à la Révélation [169] ». Ce n'est qu'une « apparence » et, par conséquent,

ce qui vous est adventice, mais non pas ce qui vous est essentiel, et ceci même qu'est celui qui réfute, cela est son essence. Le feu ne peut pas répudier la chaleur du feu. Pareillement, [confrontons ces trois jugements] : Je connais maintenant ce qui existe présentement — j'ai connu tel événement passé et tel autre plus ancien — je connaîtrai tel événement futur et tel autre plus lointain. Du côté des objets connus ou à connaître, il y a changement en fonction du passé, du présent et du futur, du côté du sujet connaissant, il n'y a nul changement, parce qu'il est perpétuellement présent de par son essence même. C'est pourquoi, même si le corps est réduit en cendres, le Soi n'est pas détruit, étant par essence éternellement présent; et l'on ne saurait même envisager pour lui la possibilité de changer essentiellement » (Çankara, sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 7, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 232-233, en note).

167 Voir Çankara, sur le *sûtra*, I, 1, 11. Pour Çankara, « Brahman est saisi sous deux formes. Dans sa forme manifestée, il est qualifié par les conditionnements et catégories de limitation qui créent la multiple évolution des noms-et-formes, c'est-à-dire l'Univers; dans sa forme transcendante, Brahman est libre de toute qualification, inconditionné, illimité, homogène, pure essence spirituelle. La création du monde est simplement le passage de la modalité transcendante de Brahman à sa modalité manifestée; Brahman *se qualifie*, et le monde est (ou semble être). C'est en ce sens qu'on peut dire que l'Etre immuable et éternel *(Acte d'être)* se révèle dans la série progressive des êtres *(existants)* et apparaît sous des formes variées dans l'échelle de la création » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 186-187).

168 « Le *témoin*... connaît avec la présence de l'illusion son caractère illusoire, et c'est par là qu'il n'en est pas affecté » (O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 174).

169 Çankara, sur les *Brahma-sûtras*, II, 1, 11, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 221.

quelque chose d'irréel, ne pouvant atteindre en réalité Brahman, le « seul réel », dans son identité absolue. Mais c'est aussi, pour le monde, le visage personnel de Brahman.

On entrevoit dès lors, en Brahman, une sorte de « jeu » entre son aspect pour le monde et lui-même, entre Intelligence créatrice et Acte d'être pur. Le Suprême Brahman inqualifié ne peut être cause du monde. Pourquoi ? Précisément parce qu'il est Acte d'être sans déterminations aucunes et « que toute activité inclut une intention et une fin [170] », donc une pensée.

> L'expérience commune, en effet, nous fait voir que l'homme, qui est un être pensant, ne commence rien, pas même une infime entreprise, sans qu'elle serve à quelque fin qui lui soit avantageuse; à plus forte raison s'il s'agit d'une entreprise plus grave... Or, c'est une activité ordonnée à la plus grave des entreprises que celle par qui doit être œuvrée l'expression cosmique [du divin] en sa manifestation variée. Si [donc] l'on imaginait que cette activité fût utile comme les autres et à quelque fin qui fût avantageuse pour le suprême Soi doué de pensée, on ruinerait l'enseignement scripturaire selon lequel le Suprême Soi se suffit parfaitement à lui-même, ou bien, faute d'intention et de fin, on retirerait au Soi toute possibilité d'agir [171]...

Pour agir, il faut être intelligent; l'activité créatrice requiert de Brahman qu'il soit doué de pensée. Mais un Brahman doué de pensée, qualifié par l'Intelligence, n'est plus le Suprême Soi, l'Acte d'être inqualifié et pur, se suffisant parfaitement à soi-même, le « seul Réel ». L'Intelligence n'est qu'un aspect de Brahman, celui sous lequel il crée le monde. N'étant déterminé — et ne pouvant l'être — ni par des intentions ni par des fins ou buts d'action,

> [...] ne pourrait-on dire que le Suprême Soi peut se mettre à l'œuvre à la manière dont on voit des êtres qui tout en étant intelligents sont atteints de folie, et entreprennent d'agir sans intention ni fin, à cause de cette erreur de leur esprit ? — S'il en était ainsi, le témoignage de la Révélation sur l'omniscience du Seigneur serait ruiné [172]...
>
> [Non] de même qu'en ce monde, celui dont tous les désirs sont comblés, un roi ou un personnage de la cour royale, se livre à des activités qui sont de jeu seulement, en des lieux préparés pour son divertissement et sans avoir en vue aucune fin extrinsèque; de même que le procès d'inspiration et d'expiration se déroule sans avoir en vue aucune fin extérieure, mais seulement en vertu de sa nature propre, ainsi le Seigneur, sans se référer à aucune fin qui serait corrélative à un manque de son

170 IDEM, sur le *sûtra*, II, 1, 32, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 246, note.
171 *Ibidem*, et p. 247.
172 *Ibidem*, p. 247.

être, mais en vertu de sa seule nature propre, peut s'adonner à une activité qui soit de jeu seulement. Car il est impossible de déterminer soit par la raison, soit par l'Écriture, ce que serait cette fin ajoutée à son être. Et pour sa nature propre, on ne saurait la mettre en question. Quoique la composition de ce monde-reflet nous paraisse à nous une entreprise très lourde et difficile, pourtant ce n'est pour le Seigneur Suprême qu'un simple jeu, à cause de l'illimitation de sa puissance. Et si même on pouvait découvrir dans les activités de jeu de ce monde quelque motif subtil, on n'en peut néanmoins découvrir aucun dans le cas du Seigneur, puisque l'Écriture enseigne que ses désirs sont tous accomplis. Et l'on ne peut dire non plus qu'il s'abstient de toute activité, ou qu'il agit comme un Insensé, à cause du témoignage révélé sur la création et son omniscience. Et puis il ne faut pas oublier que cette doctrine sacrée de la création n'a pas pour objet la réalité suprême puisqu'elle se tient dans le domaine de la vérité pratique des noms et formes forgés par l'Inscience, et qu'elle a pour fin de nous faire accéder à cette vérité que Brahman est le Soi-même de tout et de chacun [173].

L'indépendance de Brahman vis-à-vis d'Içvara, la liberté de l'Acte d'être devant l'Intelligence, s'affirme éclatante : la dualité, du côté de Brahman, n'est aucunement réelle, « pas plus que la lune, malgré l'apparence, n'est réellement double : l'astre qui brille au ciel et son reflet dans l'eau [174] ». Le jeu de la Mâyâ, ce monde irréel des noms, des actes et des formes, se joue néanmoins à la surface de l'Absolu, ce qui oblige à maintenir une relation d'Içvara à Brahman, de l'Intelligence à l'Acte d'être; relation irréciproque puisque, de Brahman à Içvara, aucune relation réelle n'est possible [175].

173 ÇANKARA, sur les *Brahma-sûtras*, II, 1, 33, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 247-248, en note.

174 ÇANKARA, sur les *sûtras*, II, 1, 30-31, cité par GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 253. « Par cet élément de pluralité qui est une magie de la nescience, qui est caractérisé par les noms-et-formes, qui est à la fois évolué et inévolué, et qui est à la fois réel et irréel, Brahman devient la base de la totalité du monde apparent et des changements de celui-ci, tandis que, dans sa vraie nature, il demeure immuable, par delà l'univers phénoménal. Et comme la distinction des noms-et-formes n'est qu'une fiction de la nescience, une pure magie, il s'ensuit que Brahman reste bien, comme l'annonçaient les Upanisad, un et indivisible. Quant aux passages des mêmes textes qui décrivent Brahman comme susceptible de modifications, il ne faut pas les interpréter comme dénonçant un changement réel dans la nature de Brahman, mais seulement comme visant Brahman dans la mesure où il produit à sa surface cette magie du monde apparent. Ainsi, selon Çankara, la théorie de l'illusion universelle permet de concilier le fait de la création manifestée dans le sein de Brahman, et le caractère radicalement simple et indivisible de ce dernier. La multiplicité peut apparaître dans le sein de l'Unique sans que celui-ci cesse d'être l'Unique, parce que la multiplicité n'est qu'une magie » (GROUSSET, *op. cit.*, p. 254).

175 « Dans la pratique, tout se passe comme s'il y avait dualité, Içvara, le Seigneur, semblant distinct de l'illusion universelle, ou mieux de l'Illusion-Univers que constitue sa Mâyâ » (IDEM, *op. cit.*, p. 263).

La conclusion s'impose : Mâyâ, le monde des existants, n'est qu'un produit de magie, et la relation qui l'unit à Brahman, l'Acte d'être, est, par suite, irréciproque [176]. Brahman n'est pas plus altéré, en son Absolu, que le magicien ne l'est par l'effet de son art : « Seul existe le Suprême Seigneur, éternellement immuable, substantiellement connaissant, qui par l'effet de l'Inscience, comme le magicien par l'effet de son pouvoir magique, apparaît de multiples manières [177]... » Quant à Içvara, l'Intelligence ordonnatrice et la cause substantielle de l'univers créé et relatif, il existe près de Brahman et en relation irréciproque avec lui. Il est, en raison de l'irréciprocité de ce rapport, et en même temps il n'est pas Brahman. « Le Soi est agent [suprême] parce qu'il n'y a point d'autre principe régulateur [universel], il est cause substantielle parce qu'il n'y a point d'autre réceptacle [universel] [178]. »

L'intuition d'un rapport irréciproque entre Mâyâ et Brahman, le monde des existants et l'Acte d'être, jaillie d'une réflexion approfondie sur le texte sacré des premières Upanisad, constitue l'élément sans doute le plus original du système de Çankara. Difficile à saisir, elle reste obscure et peu remarquée. Il est impressionnant pourtant de voir le cas que les penseurs successifs du Védânta devaient en faire. On peut dire que l'affirmation d'une relation entre le monde et Brahman, et le maintien du caractère irréciproque de cette relation représentent un trait de permanence au travers des systèmes védântins fort différents d'allure et de contenu qui devaient s'ériger les uns sur les autres du IX[e] au XVI[e] siècle.

176 « L'artiste souverain étant absolument parfait ne laisse hors de lui-même aucune espèce de fin, de sorte que l'œuvre avec sa finalité propre n'est pas une fin extérieure à l'intelligence artiste qui la cause. Sans doute la création est nécessaire, car Mâyâ étant donnée, qui est l'ombre même de l'Absolu, l'infinie générosité de l'être doit apparaître en elle. Mais ce qui, de son côté, est nécessité par indigence et avidité de boire le rayonnement du Soi, du côté de Brahman est nécessité par surcroît et surabondance, donc gratuité et liberté... » (O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 248).

177 Çankara, sur les *Brahma-sûtras*, I, 3, 19, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le* Védânta, p. 240, note 5. « Voici une autre analogie sensible : comme un magicien n'est à aucun moment affecté par la magie qu'il produit de lui-même, parce qu'elle n'est pas réelle, ainsi le Suprême Soi n'est pas non plus affecté par la magie de la transmigration » (Idem, sur le *sûtra*, II, 1, 9). « Dans l'Univers empirique aussi, on peut constater que les dieux et les magiciens produisent des créations variées... sans que leur forme propre en soit altérée. Ainsi pourra se produire une création multiforme en la substance de Brahman sans qu'il perde son unité et sans que sa forme propre soit altérée » (Idem, sur le *sûtra*, II, 1, 28, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 240-241).

178 Çankara, sur les *Brahma-sûtras*, I, 4, 23, trad. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 236.

Peut-être serait-il possible, sans trop d'inexactitude, de qualifier le Védânta dans son ensemble comme tentative de conceptualisation de ce mystérieux rapport à la lumière du principe de réalité commandant toute la pensée brahmanique : « seul Brahman est réel », et sans préjudice du caractère absolu et donc « intouchable » du pur Acte d'être.

Plus franchement que Çankara, le maître incontesté de l'*advaïta* ou non-dualité (le monde est irréel), dont il fait une critique sévère [179], plus réaliste aussi [180], Râmânuja, le vichnouïste, pose en principe la dualité du monde et de Brahman [181], quitte à admettre la conception d'un Brahman doué de qualités infinies : connaissance, puissance, béatitude, et donc qualifié par ses attributs.

> **En une seule et même substance ne peuvent se produire simultanément des [attributs] contradictoires tels que l'existence et la non-existence, pas plus qu'[en un même lieu] l'ombre fraîche et la canicule. C'est-à-dire : la substance et les états particuliers... qui la qualifient tour à tour appartiennent à des catégories distinctes; par conséquent l'insertion simultanée d'attributs contradictoires en une seule et même [substance] est impossible. Et ainsi, il ne se peut que ce qui est qualifié par un état particulier, par exemple l'existence, soit en cet instant même qualifié par l'état opposé, par exemple la non-existence. De plus, l'impermanence d'une substance consiste en ce qu'elle est le lieu de ces changements particuliers qu'on appelle production et destruction; comment la permanence, qui en est l'opposé va-t-elle coïncider en cette même substance, avec l'impermanence ? Quant à la différenciation de deux choses, elle consiste en ce que celles-ci sont les supports d'attributs incompatibles; comment l'indifférenciation, qui en est l'opposé, coïnciderait-elle [en ces mêmes sujets] avec la différenciation ? C'est aussi impossible que l'existence simultanée de l'équinité et de la bovinité dans le même**

[179] « ... Pour ce qui est de votre déclaration que la perception, parce que sa nature est d'appréhender l'Acte d'être pur, n'a pas pour objet la différence, et que la différence est indéfinissable parce qu'elle ne souffre pas d'être classée selon l'alternative (être ou néant), nous la rejetons aussi absolument : la perception n'a pour objet que des choses substantielles caractérisées par le genre, etc..., et le genre, eu égard à sa nature relative, suscite un acte d'appréhension intellectuelle portant sur la différence qui le sépare lui-même de la substance... Ainsi la perception a bel et bien pour objet ce qui est distingué par la différence, qui est elle-même caractérisée comme genre, lequel se manifeste dans la structure d'une substance... Car on n'aperçoit rien à part cette structure qui puisse être reconnu comme l'objet d'un jugement posant une unité de forme dans une pluralité [d'individus] » (RÂMÂNUJA, *Srî-Bhâshya*, I, 1, 1, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 97).

[180] « C'est une constatation universelle que là où il y a en situation relative attribut distinctif et sujet distingué, la différence entre eux est absolue et tout à fait claire par la connaissance même que nous prenons d'eux » (IDEM, II, 2, 31, LACOMBE, p. 89).

[181] « Sur la position çankarienne, Râmânuja s'est suffisamment expliqué. D'un mot il résume ses griefs : le Réel et l'Irréel ne peuvent être non-différents, car s'ils étaient tels, il s'ensuivrait soit l'irréalité de Brahman, soit la réalité du monde » (LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, cité p. 100). Voir RÂMÂNUJA, *Srî-Bhâshya*, II, 1, 15.

**animal : nous avons traité au long de cette question... en réfutant les partisans de la théorie *différence et non différence* [182]...**

La relation du monde à Brahman est à penser sur le mode de celle qui unit le corps à l'âme :

**A l'égard de Brahman, les existants, sensibles et insensibles, en tous leurs états sont un corps, et il est leur âme [leur « Soi », *âtman*]... En raison de ce qu'il est éternellement incorporé dans les existants sensibles et insensibles, Brahman les a pour modes [183]...**

Elle est également relation de l'attribut — ou du mode substantiel — à la substance, car

**[...] en raison de ce que tous les existants sont de la même nature que la Personne suprême, laquelle est leur âme par cela même qu'ils constituent son corps, c'est la Personne Suprême seule qui est substantiellement en tous ses modes. Et, par conséquent, c'est elle que tous les noms, quels qu'ils soient, désignent [184].**

[182] *Srî-Bhâshya*, II, 2, 31, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 87-88 et note 2.

[183] *Srî-Bhâshya*, II, 3, 18, trad. LACOMBE, *idem*, p. 107. « Il existe un Brahman suprême qui est la seule cause de l'univers entier, qui est l'Etre parfait, dont la notion essentielle est la connaissance infinie et la béatitude infinie, qui renferme une quantité innombrable de qualités et d'attributs divins, qui est différent en nature des autres êtres et qui constitue le Soi intérieur de tout. Les âmes individuelles — dont la vraie nature est la connaissance illimitée et dont l'attribut essentiel est l'intuition du Soi suprême — sont les modes de ce Brahman, de manière, en quelque sorte, à constituer son corps. La vraie nature de ces âmes est obscurcie par la nescience... et le salut consiste pour elles à acquérir l'intelligence du Soi suprême qui est l'état naturel de ces âmes individuelles et qui suit la destruction de la nescience » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 208, citant [en résumé] RÂMÂNUJA, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, I, 2, 11-12). « Dans le commentaire sur les *Brahma-sûtras*, II, 3, 17, RÂMÂNUJA remarque au surplus... que la présence de Brahman en ses modes comme âme en son corps, confère aux noms des modes un pouvoir sémantique direct à l'égard de Brahman lui-même en même temps qu'à l'égard de leur objet créé. La raison en est que le pouvoir sémantique des mots dépend de l'être même de Brahman, ainsi que l'atteste l'Ecriture quand elle nous décrit comment il a développé les noms et formes. De même que les formes créées constituent le corps de Brahman tout en étant elles-mêmes, ainsi les noms des créatures tout en les désignant désignent celui qui les tient dans l'être, et qui fait que les noms dénomment. Quand nous disons : je suis grand, grand est un mode de notre corps et pourtant se réfère directement à notre *Je* substantiel et incorporel » (LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 108, note).

[184] RÂMÂNUJA, Commentaire sur *Bhagavad-Guîtâ*, VII, 7, trad. LACOMBE, *idem*, p. 108. « Le rapport d'attribut à substance est susceptible, aux yeux de Râmânuja, de se réaliser selon des modalités diverses. Nous savons qu'il vaut entre deux substances l'une a vis-à-vis de l'autre fonction qualificatrice et position subordonnée... Ce qu'il faut ici, c'est, d'une part, une relation d'immanence aussi parfaite que possible, plus parfaite que partout ailleurs, entre la personne et sa faculté de connaître afin que dans l'actualisation de ses virtualités les plus hautes l'esprit jouisse de ce complet retour sur soi-même, de cet achèvement de lui-même par lui-même et en lui-même... Et, d'autre part est requise pour l'attribut de connaissance une substantialité, émanée sans doute de celle du sujet, mais qui lui soit communiquée comme son mode d'être propre, car l'amplitude infinie du connaître, sa capacité d'omniprésence doit rester libre et dominatrice à l'égard de tout objet extrinsèque, et *se porter* elle-même dans sa quête objective... » (LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, cité p. 184).

Râmânuja ne conçoit pas cette relation à la manière de Çankara, unissant l'irréelle Mâyâ à une sorte d'Intelligence première, faculté créatrice du Relatif, se jouant dans l'Absolu dont, en réalité, elle ne saurait se distinguer. Dans son système, Brahman lui-même, sans intermédiaire, joue le rôle d'âme universelle du monde :

> C'est en tant qu'il constitue son corps que le monde entier est plein de l'abondance de Brahman. Ainsi est-il établi avec certitude que la proposition en coordination fonctionnelle — *et le monde est lui* — qui répond à la question : quel est le mâyâ du monde, exprime la relation qui règne entre le monde et Brahman selon qu'ils sont respectivement en condition de corps et de Soi [185].

L'intelligence qualifie vraiment Brahman et ne s'en distingue point :

> Un existant non qualifié ne saurait être dit intelligent. L'intelligence est déjà une qualité, un attribut. Dire que Brahman est en soi pure intelligence, c'est, dès qu'on le pose, le poser qualifié [186].

Avant la toute-puissance, l'intelligence est l'attribut spécifique le plus foncier de sa nature, bien que ce ne soit pas le seul :

> Tout cet univers, consistant en créatures spirituelles et non-spirituelles, est mien... C'est en moi seul qu'il repose; il est mon corps, je suis son âme et son essence. C'est donc moi seul qui, en condition d'effet ou en condition de cause, existe dans tous les modes parce que tous constituent mon corps. Et, par conséquent, étant la Cause et le principe transcendant, et parce que je suis doué de multitudes de qualités excellentes et innombrables, telles que la connaissance... et toutes les autres, je suis supérieur à tout le reste de toutes les manières [187]...

Quant au rapport irréciproque reliant le monde à Brahman, il faut le concevoir fondamentalement comme un rapport d'effet à cause, référant les existants, nettement distingués de l'Acte d'être, à la « représentation » qui, dans la connaissance de Brahman, en est la cause substantielle [188]. Cette représentation n'est d'ailleurs qu'un état virtuel ou subtil du monde, encore dépourvu de noms-et-formes, préexistant

185 *Srî-Bhâshya*, I, 1, 1, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 109.

186 RÂMÂNUJA, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 12, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 188.

187 RÂMÂNUJA, Commentaire sur la *Bhagavad-Guîtâ*, VII, 13, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 307, note.

188 « Au premier moment, Brahman est cause substantielle ultime et donc pure de toute passivité. Il est à la fois *ce dont* est fait l'univers, *ce en quoi* il existe; tout ensemble immanent et transcendant à ses effets, il demeure inaffecté des imperfections qui s'attachent à ceux-ci. D'autre part, cette relation de cause à effet est doublée d'une relation âme et corps... Le second moment n'abolit pas le premier, étant comme lui strictement intemporel. Brahman continue donc d'y jouer son rôle de cause substantielle en acte pur » (LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, cité p. 314).

dans la pensée divine, indistinct de Brahman, bien que constituant son « corps subtil ».

> Ainsi Brahman a-t-il pour modes... les existants doués de sensibilité et ceux qui en sont dépourvus... Tantôt les existants sensibles et insensibles passent et se tiennent dans une condition ultra-sensible qui les rend incapables de désignation distincte par rapport à Brahman lui-même : c'est l'état causal de Brahman. Et tantôt... ces mêmes existants passent dans leur condition concrète de noms-et-formes distincts : c'est l'état effectué [de Brahman]. Or, au moment où [la substance] qui était en état causal arrive à l'état effectué, tout l'ordre des existants insensibles qui, dans l'état causal, était dépourvu de toute différenciation par désignation verbale ou autrement, se transforme par changement de forme propre, afin de devenir objet de jouissance en tant que susceptible de désignation verbale [189].

Le rapport est « irréciproque », c'est-à-dire laisse Brahman dans sa solitude infinie, car « les imperfections inhérentes au monde qui est un simple mode de Brahman ne sauraient atteindre Brahman auquel ce mode appartient [190] ».

La Faculté créatrice du Relatif, qui se présentait, dans le système de Çankara, à titre de Brahman inférieur sous les traits d'Içvara ou Seigneur du monde, se trouve réduite dans la conception râmânujienne aux dimensions d'une représentation du monde. Brahman, qualifié directement par la connaissance qu'il en a, est ainsi raison d'être du monde. Mais l'irréalité de ce monde ne l'atteint pas, bien que la représentation qu'il en a soit réelle, étant quelque chose de lui : son corps subtil. Cela tient à la nature même des représentations, telles que

> [...] les représentations illusoires qu'un magicien produit par ses incantations ou ses drogues sont véritables [en tant qu'états de conscience] et causes de plaisir ou de crainte, car en ce cas aussi les états de conscience ne sont pas comme tels annulés. La représentation d'un serpent [ou toute autre] projetée sur une corde et qui est produite par un défaut inhérent à l'objet ou au sens, est pourtant bien réelle, engendre la peur, etc.

189 *Srî-Bhâshya*, II, 3, 18, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 102.

190 RÂMÂNUJA, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, I, 2, 1, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 204-205. « Ainsi, le corps de Brahman est parfois composé de la totalité des existants et des choses dans leur état subtil, et dans cet état on ne peut les concevoir ni les désigner indépendamment de lui; dans cet état aussi, Brahman est appelé la condition causale du monde. Parfois, au contraire, le corps de Brahman est constitué par l'agrégat des existants et des choses dans leur état grossier, manifeste, hétérogène, qualifié par les noms et formes. Dans cette phase, Brahman est dit à l'état effectif » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 245). « L'effet n'est qu'une modification de la cause. Brahman, ayant pour corps les âmes et la matière dans leur état subtil, est la Cause qui se transforme, en effet, quand ce même Brahman prend pour corps les âmes et la matière à l'état concret... Brahman revêtu d'un corps subtil est la cause qui a pour effet Brahman revêtu d'un corps cosmique » (*ibid.*, p. 240).

> Réelle assurément l'idée d'avoir été mordu suggérée par la proximité d'un serpent, bien qu'on n'ait pas été effectivement mordu. Réelle, à coup sûr, l'idée de poison introduite par l'appréhension même qu'on a de celui-ci, réelle au point de pouvoir causer la mort. C'est une chose réelle que la réflexion du visage sur un plan d'eau et qui nous permet de nous assurer de particularités dont le visage réel est affecté. La réalité de tous ces états de conscience est certifiée par le fait même de leur production et parce qu'ils sont cause d'effets réels. Mais, faute de la présence réelle... comment leur représentation est-elle réelle ? — L'objection ne vaut pas, car la seule nécessité absolue à laquelle soient astreintes ces représentations c'est d'avoir un support; et l'apparence d'une chose suffit à satisfaire cette exigence d'un substrat. Or il y a ici précisément présentation d'une apparence par l'effet de quelque déficience. Nous déterminons [donc] que la chose, étant annulée, est irréelle, et nous affirmons que la représentation, n'étant pas annulée, est réelle [191].

On a souvent opposé Râmânuja et Çankara comme défenseurs irréductibles l'un de la dualité et l'autre de la non-dualité. Il ne faut pas méconnaître cependant l'influence exercée non seulement sur les deux plus grands systèmes védântins, mais sur tous ceux qui devaient s'en inspirer, par le « principe premier » de la philosophie brahmanique : « Brahman, seul, est Réel. » Il ne serait pas surprenant que le motif inconscient déterminant Râmânuja à réduire l'Intelligence de Çankara au rôle d'attribut de nature qualifiant directement Brahman, soit précisément la volonté de n'admettre aucun intermédiaire, d'éviter tout risque d'introduire une dualité réelle en Brahman. La connaissance, de par sa nature même, est à la fois substance et attribut [192]. Identique à Brahman, dont elle est la substance, elle n'est, du point de vue du monde, qu'un attribut de Brahman, quelque chose comme une lumière émanée de la source :

> La connaissance est un attribut comme les autres attributs distinctifs, pour autant qu'elle se laisse caractériser par la désignation suivante : ce à quoi il est essentiel d'avoir son substrat en quelque chose [d'autre] est un attribut de cette chose. Parce que, d'autre part, elle est susceptible de se mettre en état de contraction ou d'expansion, elle est aussi substance. Il n'y a pas à élever de doutes sur la manière dont la connaissance peut être une substance tout en étant un attribut du Soi, car l'exemple de la lumière montre qu'il n'y a pas de contradiction à ce qu'une même réalité soit ensemble substance et attribut. Tout comme la lumière, la [connaissance] participe au caractère essentiel de la substance, savoir

191 *Srî-Bhâshya*, I, 1, 1, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 209.

192 « La connaissance est une substance parce que n'étant ni la relation réelle qui joint l'objet connaissant au sujet, ni l'efficace invisible des actes antérieurs, elle est cause de la production des idées, comme le Soi » (*Srî-Nivâsa, Dîpikâ*, av. VII, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 187).

> d'être le support d'états divers, aussi bien qu'à ce caractère de pouvoir résider en autre chose comme en son substrat. Voici l'inférence en forme : l'intellection est substance tout en étant attribut, parce qu'elle est capable de se répandre [et de se contracter]... comme la lumière [193].

Le partisan de la dualité entre le monde et Brahman aurait ainsi reproché secrètement au protagoniste de la non-dualité de faire pièce au principe de réalité, en divisant Brahman, par sa doctrine d'une Intelligence se jouant en Brahman mais distincte de lui. Ce serait alors au nom de la non-dualité absolue de Brahman que Râmânuja aurait repris le fondateur du Védânta, sur le propre terrain de l'*advaïta*, pour démontrer que l'intervention d'une Intelligence créatrice distincte de Brahman, si peu que ce fut, est dangereuse pour l'unité du seul Réel, et n'est pas nécessaire. Il suffit de concevoir Brahman comme doué de connaissance et par conséquent possédant en lui une « représentation » du monde qui le cause substantiellement [194], car

> [...] le Soi est en situation de se répandre dans tout le corps par le moyen de la connaissance, son attribut. De même que les gemmes terrestres et la gemme céleste [le soleil], etc., qui n'occupent chacune qu'un seul lieu, répandent leur éclat sur une multitude de lieux — c'est un fait d'expérience — de même la connaissance du Soi qui réside dans le cœur est présente à tout le corps par co-extensivité. Et qu'il soit possible à la connaissance du sujet connaissant, laquelle tient ici la place de la lumière, d'être présente au-delà de son propre substrat, comme cela se produit pour la lumière de la gemme, nous l'avons établi sous l'Aphorisme I [195].

Çankara, au vrai, avait évité le danger et sauvé, pensait-il, la non-dualité de Brahman, en faisant remarquer qu'il n'y avait, du point de vue de Brahman, aucune distinction réelle entre Içvara et lui, l'Intelligence créatrice du monde et l'Acte d'être pur. La distinction se prenait du côté du Relatif. Içvara n'est, pour les existants, qu'un visage de Brahman, sa manifestation comme Seigneur et cause substantielle, seul aspect de Brahman qu'ils puissent d'ailleurs directement atteindre. Et si, du côté des existants, le rapport à Brahman est un rapport réel, rapport d'effet à cause; du côté de l'Acte d'être créateur, il est inexis-

193 *Ibidem*, trad. LACOMBE, p. 185-186. « La connaissance qui a nature d'attribut... étant omniprésente, est essentiellement à la fois substance et qualité, comme la lumière » (*ibidem*, trad. LACOMBE, p. 186, note 1).

194 « La qualité d'agent appartient à l'âme individuelle en dépendance du Suprême Soi, qui est sa cause » (*Srî-Bhâshya*, II, 3, 40, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 309, note).

195 *Srî-Bhâshya*, II, 3, 26, trad. LACOMBE, *op. cit.*, p. 192, note.

tant, ne troublant guère sa parfaite solitude : le monde n'est qu'un jeu de Brahman, un effet de magie; il n'engage nullement le magicien, qui joue à se manifester sous ces formes irréelles.

Par souci de fidélité, sans doute, au dogme fondamental de la seule réalité de Brahman, Râmânuja a conservé la doctrine çankarienne du jeu [196] et de la magie de Brahman comme théorie explicative du monde :

> Tous les dérivés de la *prime essence*, comme du *dynamisme passionnel* ou de la *roideur obscure* [les trois qualités primordiales de la nature], sache bien qu'ils procèdent de moi seul; non que je sois en eux; ce sont eux qui sont en moi... Ces existants composés de prime essence, de dynamisme passionnel, et de roideur obscure qui sont présents dans le monde soit à titre de corps et de sens, soit à titre d'objets d'expérience affective, soit à titre de causes de ces diverses réalités, sache qu'ils sont tous produits de moi seul. Et parce qu'ils constituent mon corps, ils existent en moi seul. Mais moi, je ne suis pas en eux, mon existence ne dépend jamais d'eux. Pour les autres existants incorporés, quoique l'existence du corps dépende de l'âme, pourtant l'existence de l'âme reçoit aussi quelque avantage de la part du corps. Mais moi, je ne reçois aucun avantage de ce genre de leur part. C'est-à-dire que je n'ai d'autre but [en les créant] que de me livrer à un jeu [197].
>
> [Quant au mot « magie », il] ne signifie pas proprement ce qui est objectivement faux. Même dans le cas des jongleurs et personnages de ce genre, l'emploi du mot *magicien* dénote leur pouvoir de susciter par le moyen de quelque formule d'incantation, drogue, etc., des représentations, réelles en elles-mêmes, bien que portant sur un contenu objectif faux. Et ainsi, c'est la formule d'incantation ou la drogue qui est ici appelée *magie*, car il n'y a qu'un seul sens approprié pour chaque mot dans tous les cas d'usage analogue. Maintenant, si le mot *magie* est employé pour signifier de fausses apparences, c'est par métaphore et pour autant que ces fausses apparences sont l'objet de représentations réelles [en tant que représentations] produites par un pouvoir magique. Il s'agit d'une métaphore comparable à celle-ci : les tours de guet [c'est-à-dire : les guetteurs] lancent leur cri. C'est cette magie réelle du Bienheureux,

[196] « Pour le suprême Brahman qui est absolument autonome, la relation [avec telle ou telle chose] ne saurait engendrer que la saveur esthétique d'un jeu consistant à gouverner de manière variée toutes ces choses » (*Srî-Bhâshya*, III, 2, 12, trad. Lacombe, *op. cit.*, p. 301). « Le seul but poursuivi par Brahman dont tous les désirs sont éternellement satisfaits et qui est absolument parfait, dans la création d'un monde de composition mixte et comprenant des existants divers et variés, qu'il effectue selon sa volonté, est l'exercice d'un jeu gratuit. De même que dans le monde on voit un grand Roi, régnant sur la Terre aux sept continents et doué d'une valeur, d'un héroïsme et d'un courage accomplis, entreprendre une partie de balle, par exemple, sans autre but que de jouer, de même n'y a-t-il aucune objection à ce que le Suprême Brahman, lui aussi, n'ait d'autre fin que de jouer lorsqu'il produit, conserve et résorbe un monde conforme aux convenances efficaces de sa seule pensée » (*Srî-Bhâshya*, II, 1, 33, trad. Lacombe, *op. cit.*, p. 303, note 1).

[197] Râmânuja, Commentaire sur la *Bhagavad-Guîtâ*, VII, 12, trad. Lacombe, *op. cit.*, p. 307, note 1.

composée des trois qualités primordiales, dont il est fait mention en des textes comme celui-ci : or donc, il faut savoir que la magie, c'est la Nature, et le magicien, le Suprême Seigneur [198]. Elle a pour effet de cacher la forme propre du Bienheureux et d'engendrer la pensée que sa forme propre à elle est désirable comme objet d'expérience affective. C'est pourquoi le monde entier, aveuglé par cette magie du Bienheureux, ne reconnaît pas le Bienheureux qui est essentiellement béatitude illimitée et surabondante [199].

Râmânuja s'avère plus réaliste que son étonnant prédécesseur, en ceci qu'il arrive à concevoir nettement une distinction de *bhâva* et de *sat* [200], existant et acte d'être — à la lettre — « l'existence pure [*sanmâtra*] étant perçue comme attribut des choses ainsi qu'il appert des jugements [les plus communs] : la cruche existe, l'étoffe existe [est existante]. Elle ne saurait être ni substance, ni cause [201] ». Mais, comme Çankara, il cherche, dans la vérité d'un rapport de l'existant à l'acte d'être, la raison d'être d'un monde qui ne saurait avoir d'autre réalité que celle d'une existence purement phénoménale et d'ailleurs irréelle [202]. Ce rapport est irréciproque, construit sur le mode d'une relation de causalité ne reliant pas davantage l'Acte d'être à l'existant que le joueur n'est altéré par son jeu ou le magicien par les effets de sa magie. S'efforçant de maintenir une dualité d'existant et d'acte d'être que son réalisme lui interdit de méconnaître : « la coordination de Brahman avec les âmes individuelles prouve précisément la différence entre Brahman et les âmes, lesquelles sont cependant un pur mode de Brahman [203] ». Râmânuja est plus obscur que son devancier.

198 *Çvetâçvatara Upanisad*, IV, 10.

199 RÂMÂNUJA, Commentaire sur la *Bhagavad-Guîtâ*, VII, 14, trad. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 308, note.

200 « L'ontologie de Râmânuja s'avère foncièrement hostile à la recherche de l'unité dans l'indétermination : il n'est d'unité pour lui que dans l'organisation de parties distinctes autour et par la vertu d'un principe substantiel, d'un *lien substantiel*, qui est le sujet. Et ce refus de la pure « simplicité » va si loin qu'il scinde l'être en trois ordres entre lesquels toute identification reste interdite, fût-ce en Brahman lui-même : l'ordre de la substantialité, l'ordre de la spécification ontologique, de l'essence si l'on veut *(bhâva, svabhâva)*, et l'ordre de l'actualité dynamogénique de l'être, qui répond en quelque façon à celui de l'existence *(sat)* » (LACOMBE, *op. cit.*, cité p. 89).

201 *Srî-Bhâshya*, II, 1, 15, trad. LACOMBE, *idem*, p. 105.

202 « Dans son exposé, que Çankara eût pu signer, nous lisons d'abord que non seulement tous les effets sont irréels puisqu'ils se résorbent dans leurs causes, mais que même toutes les substances causales particulières sont irréelles puisqu'elles se résorbent dans la Cause des causes, Brahman » (GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 241, résumant la doctrine de RÂMÂNUJA sur les *Brahma-sûtras*, II, 1, 15).

203 RÂMÂNUJA, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 12, trad. GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 193. « De même qu'il est impossible que les choses inanimées, les pierres, le fer, le bois, les herbes soient une seule et même chose en nature avec Brahman, de même il est impossible que l'âme individuelle, souffrante et

Son système offre moins de cohérence peut-être : gêné par le « principe de réalité » dont aucun philosophe du Védânta n'oserait faire abandon ni critiquer, il se voit dans l'obligation de multiplier les qualifications de nature en Brahman pour rendre compte de l'existence effective d'un monde substantiel d'existants, sans risquer d'éparpiller en de multiples hypostases le seul Réel. Çankara, plus idéaliste, conservait la vieille doctrine de la Mâyâ, ce qui ne l'embarrassait guère [204].

A tout prendre, Râmânuja marque un immense progrès : la relation irréciproque, trouvaille du Védânta, réunit dans une ligne de causalité substantielle émanée directement de Brahman l'existant à l'Acte d'être [205], désormais bien distingués et maintenus distincts dans leur dualité, en raison de leurs différents attributs. Cette distinction, toutefois, ne peut se maintenir qu'au prix d'une entorse involontaire au principe de réalité dominant tout le brahmanisme, puisqu'on affirme l'existence propre du monde [206].

misérable, soit identiquement une avec Brahman qui est la perfection et la félicité absolues. Les textes qui montrent Brahman et l'âme comme une seule chose doivent être entendus comme signifiant que les âmes individuelles sont le corps et le mode de Brahman, tandis que Brahman est l'*âtman* de ces âmes. Le monde est non-différent de Brahman dans la mesure où il est effet de Brahman. Mais une non-différence ainsi conçue permet de soutenir les qualités différentes, et souvent opposées, de Brahman et du monde. La perfection de Brahman n'est plus atteinte par les imperfections du monde » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 250). Voir Râmânuja, Commentaire sur les *Brahma-sûtras*, II, 1, 23.

204 « L'ordre de l'existence *(sat)* correspond, lui, à l'actualité de la substance et de l'essence. La grande erreur de Çankara est ici de confondre l'être en tant qu'il signifie le contenu positif de la substance et de l'essence *(bhâva)* et qui comme tel est toujours différencié — ne fût-ce que par opposition à la différenciation même — jamais « pur », jamais distinct de ses diversifications, et l'être en tant qu'ultime actualité existentielle *(sat)*, lequel est toujours attribut et donc distinct, quoique non séparé de ce qu'il qualifie, et susceptible d'être envisagé dans une certaine mesure à l'état pur *(sanmâtra)* » (Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, cité p. 104). C'est ce que l'on appelle, en ce travail, l'*existant* et l'*acte d'être* (acte d'un existant), avec référence entrevue à un *Acte d'être pur* (acte d'exister).

205 « Dans l'identité *tat tvam asi* (Tu es Cela, Brahman), la coordination de *Tat* et de *Tvam* exprime l'unité de l'être sans qu'il faille pour cela ne pas tenir compte des différents attributs dénotés par ces deux termes; d'un côté l'*Atman* suprême, Dieu, doué de toutes les perfections; de l'autre, l'âme individuelle conditionnée par la nescience, entraînée dans le cycle sans fin de la douleur et de l'impureté... Mais tandis que le mot *tat* (Cela) désigne le Suprême Brahman, créateur du monde, le mot *tvam* (tu) désigne le même Atman suprême dans la mesure où il s'est incorporé dans les âmes individuelles » (Grousset, *Les Philosophies indiennes*, t. II, p. 191, sur le commentaire de Râmânuja sur les *Brahma-sûtras*, I, 1, 13).

206 « Pour Çankara, l'effet n'était qu'une illusion à la surface de la Cause. Pour Râmânuja l'effet existe réellement, du fait, précisément, qu'il n'est qu'une modification de la Cause. Toutefois, si l'existence du monde est ainsi établie, du seul fait qu'il est le corps du Seigneur, Râmânuja spécifie que l'existence du monde n'est pas la même que celle du Seigneur, car elle est contingente et phénoménale, tandis que l'existence du Seigneur est absolue » (Grousset, *op. cit.*, p. 246). Voir Râmânuja sur les *Brahma-sûtras*, II, 1, 15.

Les maîtres védântins postérieurs s'efforceront d'éviter l'impasse par des voies détournées et subtiles, au prix d'une gymnastique d'équilibre conceptuel qui peut donner le vertige, et non sans obscurité ni incohérences. L'effort ne va pas sans grandeur et l'intuition reste reconnaissable : celle d'un rapport irréciproque d'existant à Acte d'être, au sein d'une distinction d'existant et d'Acte d'être, dont la réalité est plus ou moins timidement acceptée, en tous cas jamais solidement affirmée.

Après l'ultime tentative de Nimbârka et de Madhva pour sauver la dualité sans réduire la réalité solitaire de Brahman, Vallabha devait ramener la pensée védântique, épuisée par l'épreuve impossible, à ses origines premières, en déclarant qu'après tout seul Brahman est Réel et tout est Lui. C'est le « Tu es cela [Brahman] » des Upanisads primitives : l'existant, pure apparence trompeuse, est identifié, fondamentalement, à l'Acte d'être.

## III. — LA PENSÉE CHINOISE.

La philosophie chinoise plonge ses racines en de vieilles conceptions naturalistes élaborées au contact du rythme des saisons : « Un Roi saint fait surgir en temps convenable les quatre saisons; il fait concerter le *yin* et le *yang*, la pluie et la rosée [207]. » Les existants se groupent en deux catégories très générales, qui forment un couple antithétique et complémentaire, Yin-Yang [208], uni par le Tao [209] qui est

[207] *Mo tseu*, 7, trad. GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 125-126. « Dans l'emploi qu'en font les calendriers, le *Yin* et le *Yang* apparaissent comme les principes du rythme des saisons » (GRANET, *op. cit.*, p. 129).

[208] « C'est aux premiers astronomes que la tradition chinoise fait remonter la conception du *Yin* et du *Yang* (*Ts'ien Han chou*, 30, p. 15 *b*) : de fait, on trouve mention de ces symboles dans un calendrier dont l'histoire peut être suivie à partir du III[e] siècle avant notre ère. Ce traité, le *Yue ling*, nous est parvenu dans trois éditions conservées par le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, *Houai-nan tseu* et le *Li-ki* » (GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 116 et note 3). « ... Les plus anciens développements connus sur le *Yin* et le *Yang* sont contenus dans le *Hi ts'eu*, petit traité annexé au *Yi king* (le seul manuel de divination qui ne soit pas perdu)... l'auteur du *Hi ts'eu* parle du *Yin* et du *Yang* sans songer à en donner une définition. Il suffit, à vrai dire, de le lire sans préjugé pour sentir qu'il procède par allusion à des notions connues » (*idem*, *op. cit.*, p. 119).

[209] « Le Premier principe impersonnel et immuable, le *Tao*, avec ses modalités de repos et de mouvement, yin-yang, qui « s'éclairant l'une l'autre, se couvrant l'une l'autre, et se réglant l'une l'autre, font que les quatre saisons se succèdent, se produisent, se détruisent » (*Tchouang-tseu*, section 25, p. 437)... produisent la nature entière » (H. MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 229).

à la fois principe d'Ordre de l'univers et loi de la plus parfaite communion : « Une fois Yin, une fois Yang, c'est là le Tao [210] ! »

Yin représente originairement le versant ombreux d'une pente montagneuse, le côté de la vallée qui reste à l'ombre, exposé au Nord, « l'envers ». Par entonomase, il désigne tout ce qui est obscur, humide, ténébreux; la rétraction, la terre, l'impair.

Yang, au contraire, est le côté ensoleillé de la vallée, la pente montagneuse exposée au Sud et, par entonomase, tout ce qui est lumière, chaleur, expansion, le ciel, le pair.

Yin est aussi le principe féminin et Yang le mâle [211].

Tao est impersonnel, antérieur à toute existence particulière. Il ne se caractérise que par opposition aux existants et l'on ne peut le dénommer :

> Vous avez beau vouloir exprimer le Tao, ce n'est pas là le Tao éternel. Vous avez beau vouloir le nommer par un nom, ce n'est pas là son nom éternel. Sans nom, il est l'Origine du Ciel et de la Terre; avec un nom, il est la mère des dix mille existants. Celui qui est toujours dépourvu de désirs contemplera sa mystérieuse essence; celui qui est toujours passionné ne contemplera que ses effets. Ces deux aspects du Tao recouvrent une même réalité : appelons-la l'Obscur. Ce qu'il y a de plus obscur dans cette Obscurité est la porte de toutes les mystérieuses essences [212].

Il semble qu'on doive entendre par Yin et Yang deux symboles très généraux [213]. Il est très difficile de les définir : ce ne sont ni des forces en action, ni des substances, ni même, probablement, des

210 *Yi-King*, H. A. Giles, *Religion of Ancient China*, Londres, 1915, p. 355, trad. Granet, *La Pensée chinoise*, p. 119.

211 « C'est ainsi, par exemple, qu'on oppose comme le mâle à la femelle les symboles divinatoires *K'ien* et *K'ouen*, lesquels passent, le premier, pour figurer le Yang et, le second, pour figurer le Yin » (Granet, *La Pensée chinoise*, p. 138). « Dans la langue du *Che king* (le « livre des Vers », un des livres classiques — *king* — des origines chinoises), le mot *yin* évoque l'idée de temps froid et couvert, de ciel pluvieux; il s'applique à ce qui est intérieur et, par exemple, qualifie la retraite sombre et froide où, pendant l'été, on conserve la glace. Le mot *yang* éveille l'idée d'ensoleillement et de chaleur; il peut encore servir à peindre le mâle aspect d'un danseur en pleine action; il s'applique aux jours printaniers où la chaleur solaire commence à faire sentir sa force et aussi au dixième mois de l'année où débute la retraite hivernale » (Granet, *op. cit.*, p. 117-118). Voir *Che king*, Masson-Oursel, *La Philosophie comparée*, Paris, 1923, p. 35, 39, 159, 254, 144, 165, 197, 161, 78, 185, 190.

212 *Tao-to King*, 1, 1, trad. Grousset et Chaîne, *Littérature religieuse*, p. 789-790.

213 « Le Yin et le Yang sont les emblèmes de deux groupements opposés et alternants que caractérise leur localisation dans l'Espace-Temps... Le Yin et le Yang peuvent tout aussi bien apparaître comme un couple de forces alternantes que comme un groupe biparti de réalités antagonistes : on ne peut les qualifier uniquement de forces ou de substances » (Granet, *La Pensée chinoise*, p. 312).

« principes [214] ». Ce ne sont que deux symboles signifiant l'opposition, l'alternance et l'interdépendance des existants. Ils sont complémentaires et solidaires, expriment le devenir universel suivant le rythme de sa succession. Yin et Yang sont aspects concrets et totalitaires des existants. L'Univers résulte de leur interdépendance : ils se succèdent suivant les lois d'un rythme, car « Yin et Yang concertent et s'harmonisent [215] ». Tout « emblème » en appelle un autre, par simple résonance ou par succession rythmée; Yin et Yang sont les emblèmes des aspects cycliques du monde [216]. Ils correspondent aux valeurs alternatives des existants saisis en plein devenir [217].

Mais il existe une Règle de ce devenir, et c'est la Loi d'un rythme : par lui, Yin-Yang, solidaires l'un de l'autre, se succèdent l'un à l'autre, se remplacent l'un l'autre, la belle saison faisant suite à la mauvaise et la période ensoleillée à l'hiver pluvieux et sombre. Cette Loi, c'est le Tao [218].

Le Tao, dont le sens originel est celui de « voie [219] », est à concevoir

214 « Le Yin et le Yang valent en tant qu'emblèmes, et ils expriment des *aspects concrets*... ce ne sont que des emblèmes pourvus d'une puissance d'évocation vraiment indéfinie et, pour bien dire, totale » (GRANET, *op. cit.*, p. 126).

215 *Tchouang tseu*, trad. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, p. 435 et suiv.

216 « La distinction du Même et de l'Autre est primée par l'antithèse de l'Equivalent et de l'Opposé. Les réalités et les emblèmes se suscitent par simple résonance quand ils sont équivalents; ils se produisent rythmiquement quand ils sont opposés... Loin de concevoir une contradiction entre deux aspects yin et yang, on admet qu'ils se complètent et se parfont l'un l'autre — dans la réalité comme dans la pensée » (GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 335).

217 « Ils paraissent alterner non seulement quand on envisage la succession des périodes d'obscurité [nuit, hiver] et des périodes lumineuses [jour, été], mais encore quand on évoque simultanément le spectacle double d'un paysage où l'on *pourrait* passer d'un versant ombreux [*yin* : hubac] à un versant ensoleillé [*yang* : adret] » (GRANET, *op. cit.*, p. 128).

218 « Le Suzerain aménage le Monde et il l'anime : du seul fait qu'il tient sa cour au centre de la confédération, tout, dans l'Univers, coexiste et dure. — L'attribution d'une autorité totale à un personnage, qu'on se plaît à nommer l'Homme Unique, s'accompagne de la conception d'une puissance régulatrice. Cette puissance, on l'imagine, de façon plus ou moins réaliste, sous l'aspect d'un principe d'ordre suprêmement efficace : le Tao. De toutes les notions chinoises, l'idée de Tao est, non certes la plus obscure, mais celle dont l'histoire est la plus difficile à établir, tant est grande l'incertitude où l'on demeure sur la chronologie et la valeur des documents. L'usage d'appeler taoïstes, ou sectateurs du Tao, les tenants d'une doctrine considérée comme très définie expose à faire croire que la notion de Tao appartient à une Ecole déterminée. — Je crois devoir la rattacher au domaine de la pensée commune. Tous les auteurs, les taoïstes comme les autres, emploient le terme *tao* pour noter un complexe d'idées qui restent très voisines, même dans des systèmes dont l'orientation est assez différente. Au fond de toutes les conceptions du Tao se retrouvent les notions d'Ordre, de Totalité, de Responsabilité, d'Efficace » (GRANET, *op. cit.*, p. 301).

219 « Le mot *tao*, chemin, ne se distingue guère d'un mot de prononciation analogue qui signifie à lui seul : ouvrir la voie, mettre en communication... Un Prince

comme un principe d'unité synthétique, une puissance régulatrice, un principe d'Ordre [220], suprêmement efficace [221]. C'est un Total, non une somme [222] : c'est onze, l'unité totale, qui résorbe en elle le yin et le yang, le pair et l'impair, le ciel et la terre, cinq et six [223].

Telle semble être la vision du monde des premiers sages chinois : les choses ne changent pas [224]; ce qui change, c'est l'Espace-Temps, suivant l'alternance du yin et du yang, alternance dont le rythme imprime aux choses un Ordre efficace qui les maintient [225]. Le Tao est ce rythme. Le monde n'est qu'alternance d'aspects rythmés par le Tao et qui vont par couples, comme endroit et envers, pair et impair : « Tout yin, tout yang, c'est là le Tao [226]. » Une seule idée domine

ou un Sage s'astreint, en effet, le plus souvent en voyageant, à édifier le monde par sa Vertu. Mais, aux temps mythiques, lorsque le Ciel lui ouvrait la Voie [*Tao*], un Héros devait, dans un sens plus réaliste du mot, édifier l'Univers tout entier » (GRANET, *op. cit.*, p. 315).

220 « Au fond de toutes les conceptions du Tao se retrouvent les notions d'Ordre, de Totalité, de Responsabilité, d'Efficace » (GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 301). « Mais Tao n'est devenu le symbole de l'Ordre efficace qu'après avoir signalé un complexe d'images et de sentiments tout concrets. Si *Tao* [chemin] a pu prendre le sens d'Efficace, de Vertu, d'Autorité, tout en suggérant l'idée d'un Ordre total entièrement conforme à l'Ordre céleste, c'est que l'inauguration d'un pouvoir princier s'accompagnait d'une répartition des choses de ce monde entre les groupements assujettis à un Chef nouveau qui partageait entre eux les Secteurs de l'Univers » (GRANET, *op. cit.*, p. 324).

221 Qui « fait penser à la conduite la plus régulière et la meilleure, celle du Sage ou du Souverain » (GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 314). Il « se confond avec l'art de gouverner chez les Pères du taoïsme » (*ibidem*, p. 302). C'est « l'Efficace, mais caractérisé par son action régulatrice et en tant qu'elle se confond avec un principe souverain d'organisation et de classement » (*ibidem*, p. 303).

222 « [...] constitué par deux aspects qui sont, eux aussi, totaux, car ils se substituent entièrement l'un à l'autre. Le Tao n'est point leur somme, mais le régulateur (je ne dis pas : la loi) de leur alternance » (GRANET, *op. cit.*, p. 325).

223 « Pour qualifier 11, synthèse hiérogamique des nombres centraux 5 et 6, qui figurent la Terre et le Ciel, on disait que par ce nombre se constituait dans sa perfection la Voie [Tao] du Ciel et de la Terre » (GRANET, *op. cit.*, p. 319).

224 « On sait que toute mutation porte sur le Total et est, en soi, totale. Il n'y a aucune mesure commune à chercher entre deux emblèmes qui témoignent tous deux de deux aspects concrets de l'ensemble du Monde. La considération des causes secondes ne présente pas d'intérêt : elle n'a pas d'applications. Ce qui rend compte de tout le détail des apparences, ce n'est point un détail de causes, c'est le Tao » (GRANET, *op. cit.*, p. 333).

225 « Le Tao apparaît, dès lors, comme le Principe d'Ordre qui préside à la fois à la production — par voie d'alternance — des apparences sensibles et à la manipulation — par voie de substitution — des rubriques emblématiques qui signalent et suscitent les réalités. Il est tout ensemble... le Pouvoir de régulation, qu'on obtient en manipulant des emblèmes, le Savoir efficace qui préside aux substitutions de symboles, l'Ordre actif qui se réalise, par de perpétuelles mutations, dans la totalité de l'univers. Ces mutations se font toujours, réelles ou symboliques, sans changement réel, sans mouvement, sans dépense. Les auteurs chinois insistent sur le sens du mot *yi* [mutation], qui évoque l'idée de « facilité » et exclut celle de travail. Les réalités, les emblèmes se *mutent*, et on les *mute* sans que pour cela on ne dépense, et sans que pour cela il ne se dépense aucune espèce d'énergie » (GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 328).

226 *Yi-King*, H. A. GILES, *Religion of Ancient China*, Londres, 1905, p. 355.

toute la pensée chinoise, celle d'un rapport de structure concret entre existants, qui les hiérarchise à l'image exacte du rapport souverain reliant le monde au « Ciel », dont le prince est responsable et qui met l'Univers en ordre [227].

Sur ce donné primitif les devins ne tardent guère à réagir :

> Le yin [divination par le Yi-King] se règle sur le Ciel et la Terre; c'est pourquoi il nous permet de démêler dans le détail la Voie du Ciel et de la Terre. [Le saint] regardant en haut contemple les constellations du Ciel, en bas, il examine les structures de la Terre; ainsi il connaît les tenants et aboutissants des choses obscures et des choses lumineuses. Il remonte à la Source des phénomènes, puis redescend à leur terme : ainsi il connaît les explications de la naissance et de la mort. Les essences et les souffles constituent les existants, les âmes voyageuses produisent les alternances... Un aspect yin, un aspect yang, c'est là le Tao. L'excellence dans les actes consiste à prendre la suite [des alternances d'aspect du Tao]; la nature [profonde de l'homme] réside dans la réalisation parfaite [du Tao]. Mais l'homme bon ne voit en lui que la bonté; le sage n'y voit que la science. Tout le monde vit journellement par lui, mais tous l'ignorent [228].

Le *Yi-King*, ou livre classique de la divination, invente tout un monde d'abstractions géométriques de trigrammes et d'hexagrammes, figures formées par la combinaison de diverses lignes brisées ou continues :

> La position éminente du Ciel, la situation basse de la Terre déterminent les hexagrammes *k'ien* et *k'ouen*. A la disposition basse ou élevée des existants [dans le Ciel et sur la Terre] correspond la disposition noble ou vile des lignes des hexagrammes. La nature active [*yang*] ou passive [*yin*] des choses décide de la nature forte [continue] ou faible [brisée] de ces lignes. Selon les espaces, les choses sont rassemblées en catégories; selon leur essence profonde, elles sont réparties en groupes : c'est ce qui fait apparaître le faste et le néfaste. Dans le Ciel se parfont les configurations [astrales], sur la Terre les configurations du terrain : c'est ce qui rend sensibles les alternances [du yin et du yang]. D'où l'action réciproque des lignes fortes et faibles et l'activité réciproque des huit trigrammes [229].

227 « L'idée d'un Ordre efficace et totale domine [la pensée chinoise], résorbant en elle la notion de causalité et la notion de genre. Quand on part des idées de mutation et de Vertu efficace, il n'y a aucune raison de concevoir une logique de l'extension, ou une physique expérimentale, et l'on conserve l'avantage de ne point s'obliger, en imaginant des paramètres, à enlever au Temps et à l'Espace leur caractère concret » (GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 329).

228 *Yi-King, Hi-t'seu*, trad. CHAÎNE et GROUSSET, *Littérature religieuse*, p. 788.

229 *Ibidem*, p. 787. « Chaque ligne, ou brisée ou continue, représente le Yin ou le Yang, le pair ou l'impair. Mais elle n'est singularisée, sa signification propre n'est spécifiée que par la place qu'elle occupe dans un hexagramme déterminé. Toutes choses sont Yin ou Yang et sont composées de Yin et de Yang : les « mutations » du

La fonction des hexagrammes est de représenter efficacement les réalités dont ils sont l'emblème et avec lesquelles, d'ailleurs, ils s'identifient, de par leur puissance d'évocation créatrice :

> Le [saint] s'identifie au Ciel et à la Terre, c'est pourquoi il ne s'oppose pas à eux. Sa science embrasse les dix mille existants, et sa Vertu est bienfaisante au Monde entier... Son action, universelle, n'est pas désordonnée [230].

Ce monde, au-dessus du monde sensible, explique et commande celui-ci [231].

Confucius (551-479 avant Jésus-Christ), figure attachante, n'a rien écrit. Ses entretiens ne nous sont parvenus que dans une édition remaniée, écrite plus de cinq cents ans après sa mort. Le souci principal de son enseignement est avant tout d'ordre éthique [232] :

> La Voie de la Grande Étude consiste à faire resplendir sa Vertu, à renouveler les autres hommes, à ne s'arrêter qu'à l'extrême perfection. Ce n'est que lorsqu'on sait le terme auquel l'on doit tendre et s'arrêter que l'on sait à quoi se fixer, et ce n'est que lorsqu'on sait à quoi se fixer qu'on peut jouir de la tranquillité d'esprit; ce n'est que lorsqu'on jouit de la tranquillité d'esprit que l'on peut vivre en paix, ce n'est que lors-

Yin et du Yang (en divination des lignes pleines et des lignes brisées) sont la cause des alternances d'aspect des choses » (Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 787, notes 2 et 4).

230 Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 788, *Yi-King, Hi-ts'eu.* « Concevant le Tao comme un principe d'Ordre qui régit indistinctement l'activité mentale et la vie du Monde, on admet uniformément que les changements qu'on peut constater dans le cours des choses sont identiques aux substitutions de symboles qui se produisent dans le cours de la pensée » (Granet, *La Pensée chinoise*, p. 329).

231 « Ce que ces philosophes cherchèrent, ce fut cette réalité cachée dont la science divinatoire leur donnait une vision momentanée. Pour eux, le monde sensible fut une illusion multiple masquant une réalité unique; celle-ci, véritable principe et fondement de toutes choses, fut désignée sous les noms de Faîte Suprême *t'ai-ki*, ou plus rarement de Premier Principe *tao*. Ce Premier Principe était nécessairement impersonnel, car la divination ne s'adressait pas à un dieu particulier : la réponse tirait son origine de ce divin impersonnel qui joue un si grand rôle dans les idées religieuses de la Chine antique et moderne. Il était naturellement éternel; immuable, il se manifestait sous deux aspects, aspect de repos, *yin*, et aspect de mouvement, *yang*, qui par leur succession produisaient les hexagrammes d'où provenait par transformation la nature entière, monde matériel et monde moral. Par l'étude approfondie des hexagrammes, on pouvait connaître la réalité absolue et ainsi agir sur elle, donc régir le monde matériel et moral; c'est pourquoi le Saint, qui par l'étude et l'intelligence complète du *Yi-king* est arrivé à connaître le Principe premier, se trouve par là même maître d'en contrôler et d'en diriger à son gré les manifestations secondaires, c'est-à-dire l'Univers » (Maspero, *Le Taoïsme*, p. 228).

232 « ... Il s'agit d'une éthique très particulière, bien différente de ce que nous entendons généralement par ce mot, et c'est probablement pour cela qu'il est si souvent omis dans les exposés occidentaux du Confucianisme. En réalité, ce problème est celui de l'action des actes bons ou mauvais de l'Homme [et en particulier des actes de gouvernement du Souverain, représentant l'humanité] sur la marche régulière des phénomènes naturels, marche des astres, éclipses, tremblements de terre, inondations, etc., et sur les affaires humaines, morts des souverains, révoltes, renversements de dynasties, etc. » (Maspero, *Les Religions chinoises*, p. 107).

qu'on vit en paix que l'on peut s'adonner à la réflexion et ce n'est que par la réflexion que l'on atteint [à la Vertu]. Les existants ont une origine et une fin, les activités ont un terme et un commencement. Quand on sait mettre chaque chose en son rang, on est tout près du Tao [233].

Tant que la joie ou la colère, le plaisir ou la peine ne se sont pas manifestés, on dit qu'il y a état d'équilibre; quand ces passions se produisent tout en restant dans la juste mesure, on dit qu'il y a état d'harmonie. L'état d'équilibre est le point de départ de l'Univers; l'état d'harmonie est la norme commune [Tao] de l'Univers. Quand les états d'équilibre ou d'harmonie sont parfaits, chaque chose trouve sa place dans le Ciel et sur la Terre et les dix mille existants parviennent à leur plein développement [234].

La Vertu [*to*] est identifiée au *Tao* :

Gouverner par la Vertu, c'est ressembler à l'étoile polaire : elle reste immobile au centre et toutes les étoiles se meuvent autour d'elle [235].

Cultivez votre personne par le Tao, cultivez le Tao par la Vertu d'Humanité [*jen*]. L'Humanité, c'est l'homme [*jen*]; elle consiste principalement à traiter ses proches avec affection [236].

Pour Mo-t'seu (fin du V[e] siècle, début du IV[e] avant Jésus-Christ), disciple de Confucius, le ciel impersonnel se nomme le « Seigneur d'En-Haut », personnel et tout-puissant.

Parallèlement au confucianisme, et remontant aux mêmes spéculations du Yi-King sur le Yin et le Yang, un autre courant de pensée, à tendance plus nettement philosophique, se fit jour : le taoïsme. Les premiers écrits taoïstes connus sont : le *Lao-tseu* ou *Tao-to King* (Livre du *Tao-to* ou Tao-Vertu), dont l'auteur s'appelait peut-être Lao-tan (fin du IV[e] siècle avant Jésus-Christ); le *Tchouang-tseu* de Tchouang-Tcheou, mort vers 320 avant Jésus-Christ, et le *Lie-tseu* (milieu du III[e]) [237]. Les auteurs de ces trois ouvrages sont considérés comme les « Pères du système taoïste [238] ». Pour eux,

[233] *La Grande Etude (T'ai-hio)*, citée dans Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 773.

[234] *L'Invariable Milieu (Tchong yong)*, cité dans Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 775.

[235] *Louen-yu*, 2, 1, Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 772.

[236] *Tchong yong*, cité par Chaîne et Grousset, *op. cit.*, p. 776.

[237] « Le *Lie-tseu* est une œuvre composite, sortie sans doute de l'école de Tchouang-tseu et qui dut être compilée à l'aide de fragments de divers auteurs vers le milieu du III[e] siècle avant Jésus-Christ. Ces fragments sont de valeur inégale, mais beaucoup offrent un très grand intérêt » (Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 737). M. Fung Yu-Lan, dans *A history of Chinese Philosophy: The period of the Philosophers*, transl. by D. Bodde, London, 1938, se dit convaincu de l'irréalité de Lie-tseu. Mais il ne donne pas ses arguments (p. 243).

[238] « Leur originalité n'est pas dans leurs idées : elle tient au fait que, comme les néo-platoniciens, ils ont joint aux spéculations théoriques la pratique de la mystique. Et cela explique le rajeunissement que subissent chez eux des doctrines déjà vieilles

> [...] le souffle de vie, l'apparence des corps, tout cela n'est qu'illusion. Ce qui doit son origine au grand Régulateur, les alternances dues au Yin et au Yang, sont ce qu'on appelle la vie et la mort. Les alternances provoquées par l'épuisement des nombres, les mutations dans les formes, sont ce qu'on appelle des transformations, des fantasmagories illusionnistes [239].

Tao est le principe premier des existants, mais

> [...] l'art du principe premier des existants est trop mystérieux, ses réalisations sont trop profondes pour qu'on puisse épuiser ses secrets. Si l'on ne considère que les corps matériels, son art est manifeste, ses réalisations moins profondes : c'est pourquoi les corps apparaissent soumis à une succession d'apogées et d'extinctions. Ce n'est que lorsqu'on a compris que toutes les transformations dans la fantasmagorie [universelle] ne sont pas différentes de la vie et de la mort que l'on peut espérer apprendre l'illusionnisme. Toi et moi nous sommes des illusions : qu'avons-nous encore besoin d'apprendre en cette matière [240] ?

Tao est la racine des existants.

> Les dix mille existants apparaissent innombrables, puis je les vois s'en retourner : ils pullulent, puis reviennent tous à leur racine. Le retour à la racine c'est la rentrée dans le repos, c'est la soumission à la destinée, c'est la loi constante de toute chose [241].

Tao assure l'équilibre cosmique du Yin et du Yang [242]; il reste, quant à lui, rebelle à toute réalisation déterminée, étant principe d'efficience

en leur temps et en leur pays. Leur Tao, ils l'ont emprunté à leurs devanciers, sans modifier en rien la notion que ceux-ci avaient créée; mais on comprend que des hommes qui, soit temporairement par l'extase, soit constamment dans la vie unitive, ont la perception directe de l'Absolu, en sentent plus vivement la réalité que ceux pour qui il n'est que le résultat abstrait d'une suite de raisonnements. Si on se rappelle de plus que cette école mystique a compté au moins un homme de génie, Tchouang-tseu, on ne s'étonnera pas de l'originalité profonde de son œuvre, encore que le fond en soit composé de morceaux d'emprunt » (Maspero, *Le Taoïsme*, p. 229).

239 *Lie-tseu*, 3, cité dans Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 795-796, avec le commentaire suivant : « La Nature opère comme font les devins qui manipulent des symboles emblématiques, faisant alterner le *ying* et le *yang*, le pair et l'impair; ou comme les jongleurs qui, grâce au continu cosmique, au Tao « qui pénètre tout », sont capables d'agir sur les choses sans contact : tout, dans l'Univers, est revêtu d'un aspect purement transitoire; tout être qui disparaît en un endroit est remplacé par un autre être en un autre endroit... De même, mourir, c'est naître ailleurs. Si l'on a conscience d'être soi-même une apparence illusoire, à quoi sert de vouloir apprendre la magie illusionniste ? Les pouvoirs magiques appartiennent à qui connaît les secrets du Grand illusionniste qu'est le Tao, c'est-à-dire à qui a réalisé l'union mystique. »

240 *Lie-tseu*, 3, *ibidem*, p. 796.

241 *Tao-to king*, 16, *ibidem*, p. 795.

242 « Chacun, dit le *Lao-tseu*, a la notion du beau, et par opposition celle du laid; chacun a la notion du bon et par opposition celle du mauvais. C'est ainsi que les notions d'être et de non-être naissent l'une de l'autre, celles de facile et de difficile se parfont l'une par l'autre; le long n'existe que par rapport au court, de même que le haut par rapport au bas, les sons et les voix s'accordent les uns aux autres, l'avant et l'arrière s'impliquent l'un l'autre. Voilà pourquoi le saint se cantonne dans le non-intervenir et exerce un enseignement sans parole... » (*Tao-to king*, 2, *ibidem*, p. 794).

totale. On peut dire d'un mot que le Tao c'est l'Ordre total traduit par l'ensemble de ses réalisations.

Pour le *Tchouang-tseu*, le plus accessible des écrits taoïstes, il s'agit de s'unir au Tao par des procédés analogues au Yoga :

> Dépouiller son corps, rejeter son intelligence, quitter toute forme, chasser toute science, s'unir à Celui qui pénètre tout, c'est là ce que j'appelle oublier dans l'immobilité [243].

Il n'est rien où il ne soit, et il ne faut pas le chercher hors des existants :

> Tong-kouo demanda à Tchouang-Tcheou : Où est cette chose que vous appelez Tao ? Tchouang-Tcheou répondit : Il n'est rien où il ne soit. Donnez tout de même un exemple, demanda Tong-kouo tseu. Il est dans cette fourmi, dit Tchouang-Tcheou. Pourrait-il être encore plus bas ? — Il est dans cette herbe. — Et plus bas ? — Dans ce tesson. — Plus bas encore ? — Dans ce fumier. Tong-kouo tseu ne répondit rien. Alors Tchouang-Tcheou reprit : Interroger comme vous le faites ne vous mènera à rien. Un intendant et un inspecteur des marchés peuvent discuter ainsi sur les porcs; ils mettent le pied dessus; plus on enfonce [dans la graisse], mieux cela vaut ! Ne demandez pas une précision [qui limiterait le Tao] et ne le cherchez pas en dehors des existants. S'il en est ainsi du Tao, il en est de même des mots qui voudraient exprimer son immensité. Qu'on l'appelle le Suprême, l'Universel, le Total : ce sont trois épithètes pour une même réalité : elles visent toutes à désigner l'Un... Celui qui fait que les existants sont ce qu'ils sont n'a pas les mêmes limites que les existants. Ceux-ci sont limités par des limites qui leur sont propres. Les limites de l'Illimité sont une absence de limites pour des existants limités [244].

Il n'a ni fin, ni limite; on ne sait où il se situe [245], et pour le trouver enfin il faut dépasser la science, refuser le raisonnement et renoncer à l'intelligence [246]. Il est objet exclusif d'intuition obscure, et

> [...] ceux qui voudraient par l'étude [obtenir le Tao], cherchent ce que l'étude ne donne pas. Ceux qui voudraient l'obtenir par l'effort, cherchent

243 *Tchouang-tseu*, 6, *ibidem*, p. 794.

244 *Ibidem*, 22, p. 790-791.

245 « Essayons en esprit de nous transporter dans le domaine du Néant : nous pourrions y discuter sur le Tao ramassé sur lui-même, sans lui trouver une fin ou une limite. Ou bien essayons de nous cantonner dans l'Inaction : tout y est simplicité et quiétude, indifférence et pureté, harmonie et loisir. Vain désir que de vouloir l'atteindre ? Le Tao n'est pas dans ces régions, et je ne sais pas où il se situe. Je ne sais pas où il s'arrête dans ses allées et venues. Après y être allé [dans les domaines du Néant et du Non-agir], je ne sais où il se termine » (*Tchouang-tseu*, 22, *ibidem*, p. 790-791).

246 « Yen Houei dit à Confucius : Je suis en progrès. — Que voulez-vous dire ? — Je [sais] m'asseoir et oublier [le monde extérieur]. Confucius, étonné, dit : Qu'appelez-vous s'asseoir et oublier ? Yen Houei répondit : Je laisse tomber mon corps; je dépouille mon intelligence; quand j'ai quitté la forme et abandonné la science, je m'unis à Ce qui pénètre tout [le Tao] : voilà ce que j'appelle s'asseoir et oublier » (*Tchouang-tseu*, section 6, trad. Wieger, *Les Pères du système taoïste* [*Taoïsme*, t. II], p. 263; cité par Maspero, *Le Taoïsme*, p. 236).

> ce que l'effort ne donne pas. Ceux qui voudraient l'obtenir par le raisonnement, cherchent ce que le raisonnement ne donne pas [247].

Le Tao, c'est la substance cosmique indéterminée, unique, qui pénètre tout, qui est en tout; Yin et Yang en sont les modalités. Il est inconnaissable, ineffable [248] :

> Avant le temps et de tout temps fut un Être existant de lui-même, éternel, infini, complet, omniprésent. Impossible de le nommer, car les termes humains ne s'appliquent qu'aux êtres sensibles. Or l'Être primordial est nécessairement non-sensible. En dehors de cet Être, avant l'origine, il n'y eut rien. On l'appelle néant de forme, ou mystère, ou Tao [249].

Il est jaillissement et spontanéité [250].

Si « les dix mille existants » ne sont qu'un, c'est qu'ils prennent la place les uns des autres, s'appelant les uns les autres, se substituant les uns aux autres. Ainsi, au moment même où la pensée chinoise affirme l'identique, le Tao, elle aboutit au relativisme de par la conception trop matérialiste qu'elle se fait de ce « principe ». Si toutes les choses ne font qu'Un, elles sont, de par cette unité même, équivalentes et interchangeables.

> Jadis, moi, Tchouang-Tcheou, je rêvai que j'étais un papillon, un papillon qui voltigeait, et je me sentais heureux; je ne savais pas que j'étais Tcheou. Soudain je m'éveillai et je fus moi-même, le vrai Tcheou. Et je ne sus si j'étais Tcheou rêvant qu'il était un papillon, ou un papillon rêvant qu'il était Tcheou [251].
>
> Moi et ce crâne, nous savons qu'il n'y a pas véritablement de vie, qu'il n'y a pas véritablement de mort... La mort et la vie, ce sont un aller et retour : être mort ici, que sais-je si ce n'est pas être vivant là [252] ?

247 *Tchouang-tseu*, 23, trad. WIEGER, p. 407. « Jan K'ieou demanda à Confucius : Peut-on savoir ce qui était avant que le Ciel et la Terre ne fussent ? Confucius répondit : Oui. C'était autrefois comme aujourd'hui [c'est-à-dire que le Tao seul existait]. Jan K'ieou n'en demanda pas plus et se retira. Le lendemain, il revint voir Confucius : Hier... vous m'avez répondu : Oui. C'était autrefois comme aujourd'hui. Hier, ce m'était clair; aujourd'hui, ce m'est obscur. Permettez-moi de vous demander ce que cela veut dire. Confucius répondit : Hier c'était clair : c'est parce qu'intuitivement, vous aviez anticipé ma réponse; aujourd'hui c'est obscur : c'est parce que vous cherchez à comprendre le sens non intuitivement » (*Tchouang-tseu*, 22, trad. WIEGER, p. 399).

248 « En approfondissant l'antique notion de *tao*, le taoïsme a donné à la pensée chinoise une métaphysique. Métaphysique d'une remarquable puissance, encore qu'échappant à toute tentative de définition trop précise » (GROUSSET, *Histoire de la Chine*, p. 42).

249 *Lao-t'seu.*

250 « Spontanéité qui meut les mondes; ... principe permanent de l'universelle spontanéité; élan cosmique identique à l'élan vital » (GROUSSET, *Histoire de la Chine*, p. 43).

251 *Tchouang-tseu*, section 2, trad. WIEGER, p. 227, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 240.

252 *Lie-tseu*, section 1, trad. WIEGER, p. 77, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 240.

Dans l'unité d'Ordre établie par le Tao, Yin succède entièrement à Yang, et Yang à Yin, indéfiniment. Quant au sage, sa vocation est de s'identifier, après avoir perdu sa personnalité [253] au Total de l'Univers :

> La première année, je fus simple; la seconde, je fus docile; la troisième, je compris [c'est l'illumination]; la quatrième, je considérai mon moi comme un objet extérieur; la cinquième, je progressai; la sixième, un esprit me pénétra [extase]; la septième, je devins divinisé; la huitième, je ne sus plus si j'étais mort ou vivant; la neuvième, j'obtins le Grand Mystère [254].
>
> Si tu montes dans le char du soleil, le moi est l'autre, un centenaire n'est pas vieux, un mort-né n'est pas jeune, un ciron vaut une montagne, un brin d'herbe vaut l'univers [255].

On trouve donc dans le taoïsme une affirmation de l'Identique qui aboutit à l'affirmation des « dix mille existants », aux dépens de l'Unique, et au relativisme universel. L'Identique, le Tao, l'Unique, a été conçu, en effet, comme un Total d'aspects alternants, Yin et Yang, dont il marque le rythme et constitue la loi d'alternance.

Au cours du premier siècle après Jésus-Christ, probablement, le bouddhisme s'introduit de l'Inde en Chine, par les hauts plateaux du Tibet, du moins la tradition bouddhique du *Mahâyâna* ou Grand

[253] « Mon cœur se concentra; mon corps se dispersa; mes os et ma chair se liquéfièrent. Je n'eus plus la sensation de ce sur quoi mon corps était appuyé, mes pieds étaient posés; au gré du vent, j'allais à l'est et à l'ouest, comme une feuille d'arbre, comme une tige desséchée, tant qu'à la fin je ne savais plus si c'était le vent qui me portait ou moi qui portais le vent » (*Lie-tseu*, section 2, trad. WIEGER, p. 85, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 237). « Depuis que j'écoute vos instructions [voici les états que j'ai traversés] : la première année, je fus simple; la seconde, je fus docile; la troisième, je compris [c'est l'illumination]; la quatrième, je considérai mon moi comme un objet extérieur; la cinquième, je progressai; la sixième, un esprit me pénétra [extase]; la septième, je devins divinisé; la huitième, je ne sus plus si j'étais mort ou vivant; la neuvième, j'obtins le Grand Mystère » (*Tchouang-tseu*, section 27, trad. WIEGER, p. 451, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 232). « Au bout de trois jours, Pou-leang Yi put se détacher du monde extérieur; je continuai à l'observer : au bout de sept jours, il put se détacher des choses proches; je continuai à l'observer : au bout de neuf jours, il put se détacher de sa propre existence. Après qu'il se fut ainsi détaché de sa propre existence, il acquit la pénétration claire comme la lumière matinale. Après qu'il eût acquis la pénétration claire comme la lumière matinale, il vit ce qui est Unique [le Tao]. Après avoir vu ce qui est Unique, il put arriver à l'état où il n'y a ni présent ni passé. Après être arrivé à l'état où il n'y a ni présent ni passé, il atteignit celui où on n'est ni mort ni vivant » (*Tchouang-tseu*, section 6, trad. WIEGER, p. 255, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 232).

[254] *Tchouang-tseu*, section 27, trad. WIEGER, p. 451, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 232.

[255] *Tchouang-tseu*, trad. WIEGER. « Quand le fondeur fond son métal, si le métal sautait en disant : Je veux devenir un sabre pareil au sabre célèbre du roi de Wou, le fondeur le considérerait comme néfaste. Si j'usurpais la forme humaine en criant : Je veux être un homme, je veux être un homme, le Créateur me considérerait comme néfaste. Quand nous avons compris que le ciel et la terre sont un grand creuset et le Créateur un grand fondeur, où irions-nous qui ne fût bon pour nous ? » (*Tchouang-tseu*, section 6, trad. WIEGER, p. 257, cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 242).

Véhicule. En raison de leurs points communs, en particulier la grande illusion universelle, le taoïsme, au début du moins, favorise cette invasion et le bouddhisme, pour le Chinois, paraît à l'origine une secte taoïque [256].

L'idéalisme absolu fondé sur l'irréalité du monde extérieur, professé par le Mahâyâna, allait à la rencontre du relativisme des vieux maîtres du taoïsme, pour qui seule compte l'union mystique à l'Unique, au Tao ! D'ailleurs, les concepts indiens, pour se traduire en pensée chinoise, durent emprunter d'abord le vocabulaire taoïste, le seul qui offrait quelque incidence philosophique [257].

256 « On demande : Comment, en cette terre de Chine, entendit-on parler pour la première fois de la doctrine du Bouddha ? — Meou-tseu répondit : Autrefois l'empereur Ming vit en rêve un dieu dont le corps avait l'éclat du soleil, et qui volait devant son palais; et il en fut tout réjoui. Le lendemain, il interrogea ses fonctionnaires : quel dieu est-ce ? Le savant Fou Yi dit : Votre sujet a entendu dire que dans l'Inde il y a quelqu'un qui a obtenu le Tao et qu'on appelle Bouddha; il vole dans l'air, son corps a l'éclat du soleil; ce doit être ce dieu. Alors l'empereur, ayant compris, envoya douze personnes en ambassade dans le pays des Grands Yue-tche. Ils écrivirent le *Sûtra en 42 articles* qui est conservé dans la chambre de pierre du Lan-t'ai [salle d'archives de la bibliothèque impériale] au quatorzième entre-colonnement. Puis on éleva un monastère en dehors de la porte Si-yong [à l'ouest] de la capitale... On fit des statues du Bouddha; et l'empereur, qui faisait alors construire son tombeau, y plaça également une statue du Bouddha... C'est à partir de ce moment que l'étude de la religion s'est répandue » (*Meou-tseu* [début du III[e] siècle après Jésus-Christ] cité par MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 187). Voir *Taisho issai kyo*, t. 52, n° 2102, p. 4-5; PELLIOT, *T'oung Pao*, XIX (1918-1919), p. 311.

257 « On comprend combien des traductions faites de cette façon étaient nécessairement imprécises et lâches, et surtout à quel point le missionnaire étranger était à la merci de son aide ou de ses aides, puisqu'il était incapable de les contrôler. Si les convertis chinois qui l'assistaient dans son travail de traduction avaient quelqu'idée préconçue, elle pouvait s'introduire à tout instant dans la traduction, sans que le missionnaire pût s'en apercevoir. Or, cette idée préconçue existait : c'était un parti-pris d'interprétation taoïste. Car c'est dans les milieux taoïstes que le Bouddhisme des Han recruta ses premiers fidèles » (H. MASPERO, *Le Taoïsme*, p. 191). Dans la première vie du Bouddha traduite en chinois sous la direction de Tche K'ien à la fin du II[e] siècle, les rédacteurs chinois « annexent Confucius et Lao-tseu au Bouddhisme et se font l'écho de la théorie taoïste d'après laquelle le Bouddha n'aurait été autre que Lao-tseu lui-même, parti en Occident pour y prêcher sa doctrine aux Barbares. Ce n'est pas un religieux Yue-tche qui put avoir l'idée d'introduire dans sa traduction une phrase pareille; elle ne peut être due qu'aux Chinois qui « tenaient le pinceau » et qui restaient plus ou moins imbus de Taoïsme » (MASPERO, *op. cit.*, p. 192). « C'est porté par le Taoïsme, et confondu avec lui, que le Bouddhisme fit ses premiers pas en Chine. Il suffit, pour s'en rendre compte, de feuilleter les traductions bouddhiques de l'époque des Han. D'abord on a remarqué depuis longtemps que le vocabulaire technique du Bouddhisme dans ses plus anciennes traductions est emprunté au Taoïsme : quand le Bouddha obtint la Bodhi, c'est-à-dire l'illumination, on dit en chinois qu'il a obtenu le *tao*. Les six vertus cardinales du Bodhisattva, les *pârâmitâ*, deviennent les « vertus du *tao* », *tao-to*. Le nom désignant les saints bouddhistes est traduit par *tchen-jen*, « l'homme réel », l'un des titres de la hiérarchie des Immortels [taoïstes]; le Nirvâna, l'existence inconditionnée qui est le but du salut, devient le « non-agir », *wou-wei*, qui est précisément le mode d'activité propre aux plus hauts des Immortels... » (MASPERO, *Les religions chinoises*, p. 207).

Dès la fin du VI[e] siècle après Jésus-Christ, bouddhisme et taoïsme se complètent mutuellement. On identifie l'écoulement qui constitue le monde pour le bouddhisme, le flux du *Samsara*, avec l'Essence universelle des taoïstes. Celle-ci se présente sur le mode du Tao, qu'il importe de conquérir pour arriver à la bouddhéité [258].

Aux X[e] et XI[e] siècles, grâce à la découverte de l'imprimerie, ou plus exactement des caractères mobiles d'imprimerie, en terre cuite, confucéisme, bouddhisme et taoïsme connaissent une intense période de renouveau [259]. Dès l'époque Song, les commentateurs du Lao-t'seu professent que

> [...] le Vide n'est pas en réalité le vide absolu [le néant]. C'est, bien qu'à l'état non encore perceptible, le *tao*. Pour se manifester, le *tao* se rend accessible aux sens. Le sensible, c'est l'ensemble de tout ce qui a forme et figure, mais formes et figures contiennent le *tao* et c'est lui qui agit en elles. Dans tout être sensible, il y a un esprit identique au *tao* [260].

La pensée chinoise devait se développer dans la ligne du confucianisme. Le néo-confucianisme s'avère dès l'origine vigoureux, malgré ses emprunts au taoïsme. Tcheou-Touen-Yi (1017-1073) exhume la vieille conception d'un premier principe, *T'ai-ki*, le « Faîte Suprême », introduit dans le confucianisme par Confucius lui-même, en accord de perspectives avec les spéculations du *Yi-King*. Ce n'est d'ailleurs là qu'une pure affirmation, car seuls Yin et Yang sont observables [261]. Pour Chao-Yong (1011-1077),

258 « Quand le Bouddhisme gagna la Chine au début de notre ère, la seule métaphysique indigène qu'il rencontrât, la seule doctrine qui tentât d'atteindre au secret des choses, était la philosophie taoïque. Les nouveaux venus adoptèrent en grande partie la terminologie taoïque faute d'une autre. Seulement la ressemblance et parfois l'identité des termes n'entraînait pas la communauté de système » (Pelliot, *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-to-king, T'oung-pao*, XIII [1912], p. 67). Maspero, dans *Le Taoïsme*, p. 199, fait remarquer : « Nous commençons à nous rendre compte aujourd'hui qu'il y eut plus qu'un emprunt de vocabulaire, qu'il y eut, pendant une période assez longue, confusion de doctrines, au moins chez les convertis. »

259 « En réalité tous trois arrivaient au même résultat : le monisme, l'explication de l'homme et de l'univers par un élément unique. Les sectes bouddhiques du *Tch'an* et du *T'ien-t'ai* y avaient abouti dès le VI[e] siècle de notre ère en retrouvant au fond de l'âme humaine comme au sein de l'univers le principe de la bouddhéité conçu comme l'essence universelle » (Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 256).

260 Citation d'un traité taoïste de l'époque Song, sur les aphorismes de Lao-tseu, trad. Wieger, cité par Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 256.

261 « A l'exemple du néo-taoïsme de son temps, Tcheou-Touen-Yi se représentait cette essence primordiale sous un aspect non pas métaphysique, mais nettement cosmogonique, semblable à la matière infiniment raréfiée et diffuse de nos nébuleuses, poussière qui, sous l'action interne des lois de la nature, s'organise et produit par voie d'évolution l'ensemble de l'univers » (Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 257).

> Le Faîte Suprême est l'être dans son premier état d'inaction. Étant un, il produisit, par un premier acte, un autre un, la matière ténue. Ensuite, dans cette matière, il produisit la pluralité par la double modalité du Yin et du Yang [262].

Faute de concevoir ce principe premier comme Acte d'être et transcendant, lui aussi aboutit au relativisme, sort commun de tous les systèmes chinois :

> L'homme est un avec le ciel et la terre, avec tous les existants de tous les temps, car la Loi de l'univers est unique. Loi du Ciel et de la Terre, participée en tout existant, atteignant dans chaque espèce d'existants un degré de développement qui en constitue la nature spécifique et dans chaque individu un degré de perfection qui le caractérise. L'Être premier, duquel est issu tout ce qui est, c'est le Tao, c'est le Faîte Suprême, c'est le Faîte Auguste, noms d'emprunt, car l'Être primordial est indéfinissable, innommable, ineffable. Le Ciel et la Terre ne sont pas d'une autre nature que le reste des existants. Ce sont deux existants intermédiaires par lesquels le Faîte Suprême produisit tous les autres. La matière universelle est une, participée par tout existant. L'esprit vital est un, participé par tous. Les genèses et les cessations, les naissances et les morts sont pures transformations de ces deux entités. Tous les existants sont un avec moi. Alors, prenant la question de mon côté, je dis : Y a-t-il réellement des existants ? Prenant la question du côté des existants, je demande : mon Moi existe-t-il réellement [263] ?

Rien d'étonnant qu'avec Tchang Tsai (milieu du XI[e] siècle) on finisse par identifier le Principe Premier avec la Matière :

> Tout commença par la condensation de la matière raréfiée. Condensée au point de tomber sous les sens, c'était une masse gazeuse, vaporeuse, floconneuse [*k'i*]. Sa quintessence non-condensable, invisible et impalpable, c'est la force vitale ou esprit. Depuis que le double mouvement d'expansion et de rétraction commença, la matière ne peut plus s'y soustraire. Elle s'épanouit irrésistiblement en existants multiples qui rentrent dans son sein quand elle se contracte. Ce double mouvement est sans arrêt. Il se passe dans la matière sans altérer la matière. Il est semblable au double phénomène du gel et du dégel de l'eau, laquelle reste inaltérée sous ces deux états... Toute naissance est une condensation, toute mort est une résolution de la matière. A la naissance rien ne vient,

262 Chao-Yong, cité par Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 259, trad. Wieger. Cette formule reprend la formule célèbre du taoïsme : « Le *Tao* produisit l'Un; l'Un produisit les Deux [le *Yin* et le *Yang*]; les Deux produisirent les Trois [le Ciel, la Terre et l'Homme]; les Trois produisirent les dix mille existants » (*Tao-to-king*, section XLII, cité par Maspero, *Le Taoïsme*, p. 138). D'ailleurs, pour Chao-Yong, « Cœur *sin*, Nature *sing*, Personne *chen*, ces trois termes différents des philosophes bouddhistes, confucianistes et taoïstes, masquent simplement la différence de vue, et ne sont que trois manières de saisir le Tao, présent à la fois dans le monde et dans l'homme. Aussi suffit-il de vider le Cœur de tout ce qui lui est extérieur pour qu'il appréhende ce qui est spontanément en lui, c'est-à-dire le Grand Faîte; c'est cette connaissance qui est celle de l'Homme Supérieur » (Maspero, *Les Religions chinoises*, p. 106).

263 Chao-Yong, trad. Wieger, cité par Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 258.

> à la mort rien ne part. Dans l'individu la norme céleste est esprit vital; puis, elle redevient norme céleste. Condensée, la matière est un existant; raréfiée, elle est le substratum des transformations [264].

Avec Tchou-Hi (1130-1200), la philosophie néo-confucéenne va connaître son apogée : le « tchouisme » reste une œuvre importante, qui a fortement influencé la pensée postérieure [265]. *T'ai-Ki*, principe de toutes choses, sort de *T'ai-hiu*, le grand vide, qui est *wou-ki*, c'est-à-dire absolu néant. Il est Être pur, infini, absolu, et raison d'être de tout ce qui est, « extrêmement élevé, extrêmement excellent, extrêmement subtil, extrêmement esprit [266] ». Il est à la fois transcendant et immanent; Esprit qui habite la matière pour l'animer et l'organiser, il ne fait qu'un avec elle et ne se distingue pas d'elle :

> *T'ai-Ki* est semblable à une racine qui germe et monte, qui se divise en plusieurs branches, puis se divise encore et produit des fleurs et des feuilles, et ainsi de suite sans interruption [267].
>
> Il est comme la lune qui éclaire la nuit. Elle est une au Ciel et pourtant, quand elle répand sa douce lumière sur les fleuves et sur les lacs, on la voit reflétant partout son disque sans qu'on puisse dire pour cela que la lune est divisée et perd son unité [268].

*T'ai-Ki* organise le monde, qui émane de lui par le moyen du principe *Li*, la Raison ou la Loi, immuable et nécessaire [269], éternellement valable. « *Li* est comme le maître de maison qui reçoit et demeure. Il est éternel et ses hôtes passent [270]. » Étant sans limites, *Li* est transcendant et principe d'unité. Mais *Li* éveille *K'i* [271], principe animateur de la matière qu'il organise et pétrit du dedans par le jeu du

264 Tchang-Tsai, trad. Wieger, cité par Grousset, *op. cit.*, p. 259-260.

265 « Le système des Song, auquel Tchou Hi a donné sa forme définitive au XII[e] siècle, peut être considéré comme un système philosophique plutôt que comme un système religieux; mais il est si étroitement lié à la religion officielle qu'il est difficile de l'en séparer. Il lui sert de base métaphysique et d'explication rationnelle tout à la fois; il tient la place des croyances religieuses dans l'esprit de la plupart des Lettrés, et, de la classe des Lettrés, il s'est répandu dans les milieux populaires qu'il a influencés sans toutefois les convertir entièrement » (Maspero, *Les Religions chinoises*, p. 108).

266 Tchou-Hi, cité par Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 261.

267 *Ibidem.* « Une plante ayant produit sa graine, cette graine semée produit une plante. Cette seconde plante n'est pas la plante première, mais son esprit vital est le même, car l'esprit vital universel est un : c'est la loi de toutes les genèses » *(ibidem)*.

268 Tchou-Hi, cité par Grousset, *op. cit.*, p. 262.

269 « Certainement, avant le Ciel et la Terre, *Li* existait et c'est lui qui, mettant l'énergie [ou la matière] en mouvement, produisit le monde » (Tchou-Hi, cité par Grousset, *op. cit.*, p. 262).

270 *Ibidem*, p. 262.

271 « C'est originellement la masse gazeuse, aériforme, essence et virtualité du cosmos et support des lois de la nature » (Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 262).

Yin et du Yang, pour la formation des existants [272]. Limité, *K'i* est immanent et source de diversité, de communication aux existants du principe primordial, *t'ai-ki* [273]. Les deux principes sont complémentaires et ne peuvent exister l'un sans l'autre. Ils sont inséparables, malgré l'antériorité logique de *Li* sur *K'i*. On serait peut-être tenté de reconnaître l'Atman brahmanique sous les traits de *Li*. Eh bien, non ! Car « *Li* agit sans penser. Son action est nécessaire, fatale et inconsciente [274] ». Il s'agit d'ailleurs de principes d'ordre matériel, plus près de la force, sans doute, ou de l'énergie, que d'une conscience ou d'une intelligence première :

> Le Ciel, c'est l'azur qui tourne sur nos têtes. Il n'y a pas dans l'azur de Souverain du Ciel [quoi qu'en disent les anciens livres]. La Loi dirigeant, la Matière évolue. Les existants sortent et rentrent comme les godets d'une noria dont les uns, vides, redescendent dans le puits, tandis que les autres, pleins, remontent, la chaîne se déroulant sans cesse. Toutefois, il ne faut pas dire que le monde est sans maître, puisque le principe *Li* le gouverne [275].

Et si l'eau dont est fait le Monde est partout la même, les vagues qui l'agitent et se succèdent à sa surface ne se ressemblent guère :

> Il en est des générations des hommes comme des vagues de la mer. Chaque vague est elle-même. La première n'est pas la seconde. La seconde n'est pas la troisième, mais elles sont toutes des modalités de la même eau. Ainsi de l'homme. Moi qui suis aujourd'hui, je suis une modalité de la raison universelle et de la matière du Ciel et de la Terre. Mon ancêtre fut, lui aussi, une modalité des mêmes éléments. Il n'est plus. Les éléments restent. Je suis en communion avec lui, par communauté de constitution, de raison et de matière. De même le Ciel, la Terre, tous les existants sont un avec moi. Je puis appeler le Ciel mon père, la Terre, ma mère, tous les existants mes frères, car tous me sont unis, tout l'univers est avec moi un existant unique [276].

Telle est la pensée chinoise. Elle a évolué sensiblement dans le même sens, sans heurts marqués. Elle est animée par l'intuition d'un

272 « La force latente, inhérente à toute matière, produisit le mouvement giratoire; le ciel et la terre étaient alors une masse de matière évoluante, tournant comme une meule. Ce mouvement de rotation s'accélérant, les parties lourdes se condensèrent au centre, formant la terre, tandis que les parties légères, entraînées vers la périphérie, formaient le ciel. Entre la terre et le ciel, apparurent les hommes » (Tchou-Hi, cité par Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 264).

273 « Les existences particulières ne sont que des prêts à court terme de la substance universelle, et la destinée de chaque être n'est qu'une dérivation infinitésimale des lois de la nature » (Grousset, *op. cit.*, p. 263).

274 Tchou-Hi, cité par Grousset, *op. cit.*, p. 265.

275 *Ibidem.*

276 Tchou-Hi, trad. Wieger, cité par Grousset, *op. cit.*, p. 265-266.

principe d'unité et d'ordre par-delà les aspects alternants de l'univers. Les « dix mille existants », comme les vagues de la mer, sont faits de la même eau [277]. S'ils sont transitoires et interchangeables, leur alternance même est signe de la permanence d'un rythme qui les règle et les gouverne.

Sous l'incidence poétique des images, la perception d'une dissociation entre existants et acte d'être se fait jour, dès les premiers écrits taoïques. L'auteur du Tao-to-king découvre « les dix mille existants comme innombrables... ils pullulent ». Mais il « les voit [aussi] s'en retourner... revenir tous à leur racine [278] ». Tao est la racine des existants, et le « retour à la racine... est la loi constante de toute chose [279] ».

Tao est perçu comme une sorte de total de ce qui fait que les existants sont des existants [280] : un total, non une « somme » ; ou, si l'on préfère, Tao représente en totalité illimitée la valeur existentielle de chaque existant. Celle-ci, bien que limitée en chacun, est conçue comme identique en tous :

> Ce qui fait que les existants sont ce qu'ils sont n'a pas les mêmes limites que les existants. Ceux-ci sont limités par des limites qui leur sont propres. Les limites de l'Illimité sont une absence de limites pour des existants limités [281].

L'intuition sourde de la dissociation existants-acte d'être est aisément reconnaissable... Mais la philosophie chinoise n'a pas assez le sens de la vraie transcendance, nécessaire à l'affirmation nette de l'acte d'être, pour reconnaître que, sans se laisser partager par les existants auxquels il se donne en communication, il demeure, en eux, et ce qui en fait des « existants », et l'Illimité qui les dépasse tous et ne saurait se comparer à aucun d'eux. Si le Tao, en effet, reste objet d'une intuition obscure, car « ceux qui voudraient l'obtenir par l'étude cherchent ce que l'étude ne donne pas; ceux qui voudraient l'obtenir par l'effort, cherchent ce que l'effort ne donne pas, et ceux qui voudraient l'obtenir par le raisonnement cherchent ce que le raisonnement ne donne pas [282] », la

277 *Ibidem.*
278 *Tao-to-king*, 16, cité par Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 795.
279 *Ibidem.*
280 *Tchouang-tseu*, 22, cité par Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 790-791.
281 *Ibidem.*
282 *Tchouang-tseu*, 23, trad. Wieger, *Les Pères du Système taoïste*, p. 407.

Pensée chinoise tourne court en déclarant qu'il ne faut pas « demander de précision ni chercher le Tao hors des existants [283] ».

D'autre part, mal dégagée des conceptions matérialisantes du Hi-t'seu [Yi-King], ou des mythes saisonniers qui ont donné naissance au couple antithétique yin-yang, la métaphysique chinoise, pourtant d'un bel élan, donne l'impression d'une pensée qui ne parvient pas à prendre de la hauteur ni à dépasser tellement les valeurs « campagnardes » de ses origines. La difficulté que l'on éprouve à définir exactement ce qu'il faut entendre par « *Tao* » pour l'ensemble des philosophes chinois, est un signe du confus et du vague dans lequel baignent toutes ces notions. Il en est un peu comme de la brume vaporeuse, élément indispensable du paysage chinois, avec laquelle d'ailleurs les philosophes de la renaissance : Chao-Yong et Tchou-Hi n'hésiteront pas à identifier leur Tao.

Il y a certainement en Tao une perception obscure de l'acte d'être comme principe et valeur des existants. Mais, faute de le concevoir comme transcendant, on aboutit à des conceptions relativistes, identifiant l'acte d'être avec les existants et, finalement, les existants entre eux :

> Tous les existants sont un avec moi. Alors, prenant la question de mon côté, je dis : y a-t-il réellement des existants ? Prenant la question du côté des existants, je demande : mon Moi existe-t-il réellement [284] ?
>
> Je puis appeler le Ciel mon père, la Terre ma mère, tous les existants mes frères, car tous me sont unis et l'univers est avec moi un existant unique [285].

L'intuition du caractère successif de l'existence reste prédominante. Elle s'est coulée très tôt dans l'expression emblématique yin-yang des aspects de l'Univers, au point d'en paraître même obsédée. Le rapport des existants à l'acte d'être s'en est trouvé obscurci : ce n'est plus qu'un lien unissant les moments de l'existence, conçue comme un couple de forces antagonistes, au Rythme de leur alternance.

L'aspect non-identique de l'existence fait appel à l'aspect identique. Ils finissent d'ailleurs par s'identifier dans une totalité d'aspects complémentaires de l'Univers qui n'est que la loi de sa diversité et de son évolution, sur un plan physique et matériel, nullement transcen-

283 *Tchouang-tseu*, 22, trad. Chaîne et Grousset, *Littérature religieuse*, p. 790-791.
284 Chao-Yong, trad. Wieger, cité par Grousset, *Histoire de la Chine*, p. 258.
285 Tchou-Hi, trad. Wieger, cité par Grousset, *op. cit.*, p. 265-266.

dant : « Dans l'azur, quoiqu'en disent les anciens livres, il n'y a pas de Souverain du Ciel. La loi dirigeant, la matière évolue. Les existants sortent et rentrent comme les godets d'une noria... la chaîne se déroulant sans cesse [286]... »

Fr. Benoît PRUCHE, o.p.,
Collège dominicain d'Ottawa.

286 TCHOU-HI, cité par GROUSSET, *op. cit.*, p. 265.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

F. Cayré, a.a. — *Patrologie et Histoire de la Théologie.* Tome deuxième, livres III et IV (édition refondue). Paris, Desclée et C^ie^, 1955. 932 p.

La première rédaction de cette œuvre maintenant fameuse connut plusieurs éditions substantiellement identiques. L'auteur présente cette fois une nouvelle édition refondue et mise à jour.

L'innovation principale consiste à faire débuter ce deuxième volume avec les successeurs de saint Léon le Grand au lieu de le faire avec saint Léon lui-même : en 461 au lieu de 430. Les raisons que l'auteur apporte au début du premier volume de cette nouvelle édition nous paraissent justifier ce changement.

En outre, dans les éditions précédentes, la période qui va du V^e^ au IX^e^ siècle était traitée en deux temps, le concile des Trois Chapitres (553) servant de ligne de démarcation. Cette fois, l'auteur parcourt d'un trait toute la période, utilisant plutôt la division géographique « Occident » et « Orient ».

Les deux autres étapes, soit le moyen âge et la Renaissance, présentent les mêmes divisions générales.

On n'a plus à faire l'éloge de l'ouvrage du père Cayré. Il s'est imposé d'une façon générale comme manuel de cours et comme ouvrage de consultation dans les séminaires et les facultés de théologie. Que l'auteur se soit chargé lui-même de présenter une édition refondue, cela fait voir son grand esprit de travail, sa persévérance et son souci de l'exactitude, en même temps que le succès que ses éditions antérieures avaient universellement remporté. Cette nouvelle édition sera des plus précieuses aux professeurs et aux étudiants à cause des remaniements heureux, des additions et précisions fréquentes qui rendent l'intelligence des auteurs anciens plus facile et plus exacte. La bibliographie, il va sans dire, a aussi été mise à jour.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

Mark Dorenkemper, C.PP.S. — *The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles.* Fribourg, The University Press, 1953. X-234 p. (Paradosis. Contributions to the History of Early Christian Literature and Theology, IX.)

Le titre annonce clairement les deux parties de cet ouvrage : d'abord la doctrine trinitaire, puis les sources de saint Césaire d'Arles.

L'exposé de la première partie suit un plan simple qui ne renferme ni surcharges ni complications, avant tout parce que cela entre parfaitement dans les goûts de l'évêque d'Arles lui-même. Paul Lejay écrit avec raison que sa dogmatique montrait trois caractères : l'absence d'originalité, l'habitude de se répéter, la tendance à condenser les idées en formules fixes (*Le Rôle théologique de Césaire d'Arles*, p. 26).

Sur l'originalité de Césaire, notre auteur ne se fait pas illusion. Il le déclare nettement dans sa conclusion : pas plus d'originalité sur la doctrine que sur la façon

de la défendre contre les semi-ariens. Toute l'analyse attentive de la pensée théologique de Césaire n'est que la lente démonstration de cette conclusion. Césaire a le goût des formules bien frappées : c'était aussi dans le goût de presque tous les théologiens de Lérins à cette époque. Il connut le Symbole du Pseudo-Athanase et y puisa la substance de sa doctrine, souvent même sa formulation concise. Les conclusions de l'auteur sur les nombreux rapprochements entre le rédacteur du *Quicumque* et saint Césaire reproduisent celles que dom Morin avait déjà énoncées dans la *Revue bénédictine*. Mais le *Quicumque* étant un pur symbole de la foi catholique, symbole perméable à toute la doctrine de Césaire, il laisse le champ libre à l'influence fondamentale et presque constante de saint Augustin dans la démonstration apologétique de cette doctrine. L'analyse de l'auteur est éclairante sur ces divers points.

Césaire aime se répéter. S'il ne le fait pas autant sur la théologie trinitaire que sur celle de la grâce, c'est parce qu'il n'accorde pas à celle-là la même attention. En somme, son enseignement est assez réduit : deux courts traités et quelques sermons. Reste toutefois qu'il puise d'ordinaire aux mêmes sources et que, en ce sens, il aime répéter, sinon se répéter. Il est vrai qu'il le fait de façon intelligente. A ce titre, il peut être considéré comme le témoin éloquent d'une tradition occidentale d'origine principalement augustinienne, sans pour autant faire figure de grand théologien du dogme de la Trinité. Il a trop peu d'originalité et, au surplus, il se préoccupe trop peu de spéculation théologique. De nature pratique, Césaire est excellent catéchiste : il jouit d'une foi ferme, puisée aux meilleures sources, et sait la transmettre en formules et en arguments intelligibles pour le peuple catholique.

Dans son introduction, l'auteur laisse entendre que la présence de semi-ariens dans le Midi de la Gaule fut une cause de discussions doctrinales dangereuses pour la foi des fidèles. Il est vrai que Césaire lui-même l'insinue assez clairement au début du *Libellus de Mysterio Sanctæ Trinitatis* : « Les gens de l'autre religion, écrit-il, ont l'habitude de provoquer les catholiques simples qu'ils rencontrent, par des interrogations subtiles et qui ne sont pas simples » (II, p. 165).

Tout de même, il me semble que l'on doive être circonspect sur ce point. D'abord les dates de composition du *De Trinitate* et du *Breviarium adversus Hæreticos* ne sont pas connues. Il se pourrait fort bien qu'ils fussent des œuvres de jeunesse, dans le genre de celles que saint Athanase rédigea sur l'incarnation du Verbe. Ces expressions de controversistes seraient alors plus livresques que vraiment éclairantes de la réalité.

Autre détail : dans le premier ouvrage, Césaire ne nomme pas les ariens, dans le second il ne les nomme que deux fois vers la fin du traité. Peut-être alors devrait-on situer la composition du *De Trinitate* sous l'une ou l'autre des dominations ariennes — nous inclinerions à la reporter à une date rapprochée du début de l'épiscopat ou même avant, — tandis que le *Breviarium* n'aurait été terminé que sous la domination franque, après 536. Ce ne sont là que des conjectures dans l'état actuel des connaissances historiques, car le *Breviarium* pourrait être lui aussi une œuvre de jeunesse. S'il était possible, l'éclaircissement de la chronologie favoriserait l'intelligence de la théologie trinitaire de Césaire, ainsi que l'importance qu'on doit lui accorder.

Quoi qu'il en soit, les relations entre catholiques et ariens sur le sol de la Gaule méridionale ne semblent pas montrer un caractère très spéculatif. Les disputes ariennes ne prirent pas en Occident une tournure aussi violente ni un caractère aussi aigu et tragique qu'en Orient. Il faut excepter le nord de l'Italie qui connut

des jours sombres assez semblables à ceux que vécurent le peuple et le clergé de l'Est. Quant à la Gaule romaine du IV^e^ siècle, éloignée du foyer de controverse, elle ne fut pas profondément touchée : le peuple chrétien avait à faire face à d'autres dangers et l'épiscopat, plus préoccupé de pastorale que de spéculative, fit montre de son ignorance de la question en plus d'une circonstance.

A l'époque de saint Césaire d'Arles, au début du VI^e^ siècle, les flots barbares avaient déferlé sur la Gaule à plusieurs reprises, emportant avec eux des alluvions d'arianisme. L'évêque Césaire connut trois régimes politiques successifs, dont les deux premiers — les Wisigoths jusqu'à 507 et ensuite les Ostrogoths jusqu'à 536 — professaient la religion semi-arienne. Il y avait donc là une présence hérétique dont l'influence pouvait être néfaste et au sujet de laquelle le saint pasteur pouvait se faire des soucis. Notre auteur met cette situation en relief dans l'introduction de son ouvrage.

Par contre, il ne semble pas que la religion arienne de ces peuples barbares se soit appuyée sur un vaste fondement doctrinal, solide et bien charpenté. Leur théologie était pauvre; leur intérêt spéculatif, sinon complètement inexistant, était au moins assez faible. Fanatiques, ils l'étaient sans doute comme tous les peuples de cette époque dont la religion formait une institution intimement liée à la vie nationale et politique. Ils n'étaient pas doctrinaires; leur apologétique avait un caractère tout à fait pratique que les persécutions contre les catholiques, surtout dans la première phase de leur domination sur l'Occident romain, montrent à son paroxisme.

Saint Césaire s'est-il alors embarrassé beaucoup d'une polémique trinitaire qui paraît peu urgente et efficace auprès d'ariens si peu intellectuels par nature et par éducation religieuse. Les musulmans sont à bien des égards leurs parents spirituels : par exemple, l'ortokyde Balak, dont l'inscription funéraire de Damas révèle qu'il passa sa vie à combattre les croisés chrétiens parce qu'il les jugeait infidèles, croyant à trois dieux et ainsi ennemis de sa religion dont la vérité doit s'imposer par les armes. Les Barbares ariens devaient lui ressembler beaucoup : pour ceux-ci les catholiques sont des infidèles, sans droit à leur hérésie autrefois inféodée au régime romain et maintenant dangereuse au maintien de la domination gothique. De là, la persécution et, quand le pouvoir devient plus menacé, des compromis religieux qui n'ont d'autres implications que celles de la politique et de la diplomatie. Encore une fois, quand la rencontre entre ariens barbares et catholiques gallo-romains se fait sur un terrain aussi peu intellectuel, pourquoi le saint évêque d'Arles romprait-il des lances là même où ses adversaires n'attaquaient pas fortement sa foi catholique ? Il devait compter beaucoup plus sur les armes d'un Théodebert pour rétablir l'unité catholique de son diocèse que sur toutes ses spéculations sur la Trinité.

A la suite de dom Morin, tous les historiens ont utilisé l'argument de la présence de semi-ariens en Gaule méridionale pour attribuer à saint Césaire la composition des deux traités apologétiques *De Trinitate* et *Adversus Hæreticos*. Ce même argument paraît moins concluant quand il sert à faire voir l'importance de ces traités rédigés par un Primat dont l'un des premiers devoirs, au dire de l'auteur, fut de défendre la foi catholique de ses fidèles contre les attaques de l'hérésie semi-arienne.

Le danger doctrinal dans le domaine trinitaire ne semble donc pas tellement grave à cette époque, car l'enjeu de la victoire en ce domaine dépendait moins des discussions théologiques que des succès militaires. Quoi qu'il en soit, saint Césaire reste un chaînon important dans la tradition de la doctrine trinitaire en Occident,

sans originalité, mais avec un sens très exact de la foi nicéenne, digne au surplus de servir de sujet à une étude spéciale, à la fois consciencieuse et précise. L'auteur doit être loué pour sa recherche très utile à l'histoire des doctrines, recherche qui a l'avantage de livrer au dossier de cette histoire des conclusions sûres et complètes grâce à l'attribution récente et définitive à saint Césaire d'Arles des deux traités trinitaires mentionnés précédemment.

Une autre qualité de l'ouvrage consiste à mettre le lecteur en contact avec les textes mêmes de Césaire et de ses sources. Il est vrai que la méthode adoptée par l'auteur, heureuse à bien des points de vue, offre l'inconvénient de présenter les textes justificatifs de la seconde partie dans les notes de la première partie. Cette méthode semble peu économique. On devra donc faire fréquent usage de la table des textes cités (p. 217) : souhaitons que l'imprimeur nous ait bien servis.

On pourra aussi utiliser avec avantage la bibliographie inscrite à la fin du volume : l'auteur n'a voulu y mentionner que les principaux ouvrages consultés. Deux autres tables peuvent également être utiles, l'une des textes scripturaires, l'autre des noms et sujets.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

Robert Eamon McGrath. — *The Local Superior in Non-Exempt Clerical Congregations.* Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1954, viii-127 p. (The Catholic University of America Canon Law Studies, n° 351.)

Le présent ouvrage s'insère dans la collection déjà volumineuse des thèses de doctorat en droit canonique de l'Université catholique des États-Unis. Ces thèses représentent le travail scientifique fourni par les étudiants, au cours de la troisième et dernière année du cours. Elles portent sur un point que l'abondance des publications concourt à restreindre de plus en plus. Élaborées, à peu d'exceptions près, selon un schème uniforme — synthèse historique et commentaire canonique, — elles contiennent une excellente exposition à la fois de l'évolution à travers les siècles d'une institution précise et de la discipline aujourd'hui en vigueur. Par l'exposition nette d'une question, le groupement des diverses opinions émises par les juristes, ainsi que par le rassemblement de la bibliographie, elles rendent de grands services aux professeurs et aux étudiants. Nous sommes heureux de saisir cette occasion de féliciter l'Université catholique de Washington du nombre et de l'excellente tenue de ces thèses, devenues l'une des sources les plus abondantes de la production canonique.

Le présent ouvrage porte sur le supérieur local dans les congrégations cléricales non exemptes.

L'étude historique contient un seul chapitre et limite son objet à la croissance et au gouvernement juridique des congrégations cléricales non exemptes. Ce chapitre est bien conduit, mais il nous paraît incomplet. L'auteur accepte l'opinion du R.P. Laraona, selon laquelle aucun droit commun et universel n'existait, avant le Code, pour régir les congrégations religieuses. Il importait donc, une fois tracées les lignes de l'évolution historique des congrégations, de préciser le droit qui les gouvernait. Il faut chercher ce droit surtout dans les règles particulières de chaque institut et dans le droit commun des réguliers, étendu, sur tel ou tel point et au fur et à mesure que les circonstances l'exigeaient, à toutes les congrégations à vœux simples. Ces renseignements sont bien fournis par l'auteur mais, seuls, ils laissent le lecteur sur sa faim. On aurait aimé, en plus, une étude conduite à

l'aide d'un certain nombre de règles représentatives de chaque époque, de cette institution bien précise que l'auteur entend nous présenter, le supérieur local dans les congrégations cléricales non exemptes. Nous avons remarqué également l'omission, dans la bibliographie, de l'ouvrage excellent et très fouillé du R.P. Germain Lesage, o.m.i., *L'accession des congrégations à l'état religieux canonique*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1952.

Le commentaire canonique couvre toute la discipline aujourd'hui en vigueur : 1° l'office du supérieur local; 2° son autorité; 3° le candidat à l'office; 4° les droits et les devoirs du supérieur local. Cette partie est la plus importante de la thèse et c'est elle qui retient le plus l'attention de l'auteur. En plus d'analyses de caractère doctrinal — comme l'étude du pouvoir dominatif, qui est particulièrement bien menée (p. 39-59), — l'ouvrage du R.P. contient les explications nécessaires sur tous les aspects juridiques qui intègrent la figure du supérieur local. Mentionnons, à titre d'exemple, les points suivants : le droit du supérieur de donner des préceptes (p. 49, note 43); le droit de renvoyer, en cas d'urgence, des religieux à vœux perpétuels (p. 50); l'exercice de l'autorité après l'expiration du terme d'office du supérieur local (p. 67); la profession à émettre, lors de son entrée en fonctions, devant le supérieur majeur et devant l'évêque, par le religieux nommé à un double office, celui de supérieur local et celui de curé (p. 73-75); les écueils à éviter par le supérieur local dans ses relations avec ses conseillers (p. 78); le contrôle à exercer sur la confession des sujets (p. 79); la lecture annuelle des décrets du Saint-Siège, lorsque celle-ci est prescrite (p. 85); l'administration des biens temporels (p. 97-109).

On pourrait peut-être chicaner ici ou là. L'auteur aborde tant de questions qu'on ne saurait exiger l'accord de tous les canonistes sur l'ensemble des détails. Ainsi l'administration extraordinaire est définie comme relative aux actes dont l'exécution valide exige une permission spéciale d'une autorité supérieure (p. 104). Il aurait peut-être fallu indiquer, à ce sujet, les différentes opinions émises par les canonistes sur un point aussi controversé (voir D. M. Huot, s.m.m., *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria*, dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. 34, 1955, p. 59-64).

L'ouvrage du père McGrath se fait remarquer par la netteté de la méthode, la clarté de l'exposition et la sûreté de la doctrine. Il sera d'une grande utilité pour les canonistes et pour les supérieurs locaux dans les congrégations cléricales non exemptes.

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.

* * *

André Marc, s.j. — *Raison philosophique et Religion révélée.* Paris, Desclée de Brouwer, 1955. 18,5 cm., 292 p.

Ce volume de la série « Textes et Études philosophiques », contient un mélange d'articles, qui parurent dans *Gregorianum*, la *Nouvelle Revue théologique*, les *Études*, la *Cité nouvelle*, *L'Année théologique*, la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, etc. Seuls les deux premiers chapitres, qui traitent, en une centaine de pages, de l'idée de révélation et de l'idée de religion chrétienne, répondent réellement au titre du volume. Les six autres chapitres, écrits au gré des circonstances, n'ont guère d'unité et, en plus de redites, donnent l'impression de décousu.

Dans le chapitre sur l'idée de révélation, l'auteur explique ce qu'est une religion d'autorité, compare la religion d'autorité et la religion d'esprit et montre

que « la conception de Kant est l'aboutissement normal de la critique du rationalisme et la ruine de la notion même de révélation ». Il établit la supériorité de la position catholique par rapport aux positions modernistes. « Bien qu'elle s'oppose à l'incrédulité, la foi catholique n'est en rien de la crédulité. »

Les rapports entre Dieu incarné et nous, le sens de la passion et la mort du Christ, le système sacramentaire, qui unit le corps à l'esprit dans l'acte religieux, sont quelques-uns des thèmes du deuxième chapitre.

Suivent pêle-mêle des considérations sur « l'existence héroïque », où l'on oppose à l'héroïsme laïque l'héroïsme chrétien, sur la « volonté de puissance », le désir de se dépasser, le surnaturel, sur « assurance et risque », qui sont deux tendances communes à notre époque, sur « amour, mariage et virginité », sur « le silence » et sur « histoire et métaphysique », où l'auteur examine l'être historique, c'est-à-dire l'histoire humaine en tant que réalité et non pas précisément en tant que science.

Pour avoir une idée de la pensée profonde et sublime de l'auteur, il suffit de lire les lignes suivantes, extraites du dernier paragraphe du livre : « Puisqu'il n'est de progrès dans l'histoire de la civilisation, que par la riposte à un défi stimulant sur le plan moral, et que grâce à des personnalités créatrices, entraînantes, il n'est dans l'histoire qu'une seule personnalité vraiment créatrice, divinement originale, rédemptrice : Notre-Seigneur Jésus-Christ. Seul Il vaut la peine d'être imité. Il n'est pas de plus décisive riposte que la sienne à un plus grave défi ! Le plus grand risque et la plus certaine espérance, le plus beau danger et la plus tranquille assurance, la plus grande sagesse et la plus magnanime audace sont avec Lui. Il est l'unique sauveur, car personne n'a comme Lui l'intelligence de la mort et de la vie, de l'idéal et du réel. Porté dans l'histoire, scellé par sa mort et sa résurrection, son jugement sur le monde est définitif. »

Ce récent ouvrage du père Marc, professeur à l'Institut catholique de Paris, est dans l'optique de ses *Dialectiques de l'Affirmation et de l'Agir* et projette la lumière pénétrante de la foi sur une foule de problèmes et d'angoisses actuelles.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Émile Bréhier. — *Études de Philosophie antique.* Paris, Presses universitaires de France, 1955. 23 cm., xxiv-312 p.

L'éminent professeur de la Sorbonne et membre de l'Institut, connu surtout pour son *Histoire de la Philosophie*, en sept volumes, laissa, à sa mort survenue en 1952, un nombre considérable d'études, dispersées dans de multiples publications françaises et étrangères et s'échelonnant de 1913 à 1952. Le présent recueil réunit la plupart de ces travaux, articles de revues et causeries, concernant l'histoire de la pensée antique et de ses prolongements. Ils sont groupés sous cinq chefs : « Études d'ensemble », qui traitent de la manière d'envisager l'histoire de la philosophie, de la notion de problème en philosophie, de l'héritage grec dans la civilisation contemporaine et de quelques aspects de la morale grecque; « Des origines à Aristote », où il est question des origines de la philosophie, de la science grecque et de la cité platonicienne; « Les Stoïciens, Cicéron et leur influence », qui reproduit, entre autres, une remarquable conférence intitulée « Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne »; « Épicuriens et Sceptiques »; « Le néoplatonisme et son prolongement », où, dans une douzaine d'articles parus en différentes revues, l'auteur part de Philon, remonte à Platon et aux Stoïciens et redescend à Plotin, pour qui il semblait avoir non seulement de la prédilection, mais une compétence spéciale.

On prévoit la publication d'un second volume groupant les textes relatifs à l'histoire de la philosophie moderne.

Tout en reconnaissant l'extraordinaire érudition et les pouvoirs d'analyse et de synthèse de l'illustre disparu, il faut regretter le fait qu'il était obsédé par la pensée qu'il y avait opposition entre christianisme et humanisme. Cela nécessite parfois une correction de ses jugements. Tout de même, les spécialistes en histoire de la philosophie se doivent de prendre connaissance de cet ouvrage important.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Fernand Van Steenberghen. — *Aristotle in the West.* Louvain, Nauwerlaerts, 1955. 20 cm., 244 p.

This is a translation by Fr. Johnston, professor at Ushaw College, of the well-known Louvain professor's book, which appeared in 1946, on the origins of Latin Aristotelianism. It shows how the union between Aristotle and traditional Christian thought came about. Following a brief survey of the greek and arabian syntheses and of state of Philosophy in the XII$^{th}$ century, this study of the historical origins of Thomism describes the introduction and growth of Aristotelianism at Paris and at Oxford. The English edition contains material not found in the French edition, such as chapters on Siger of Brabant and on the condemnation of Aristotle's philosophy in 1277. Canon Van Steenberghen, who succeeded De Wulf in the chair of History of Philosophy at Louvain several years ago, objects to Siger's system being called "Latin Averroism", and suggests the label "Heterodox Aristotelianism". To some this may appear to be just a matter of words.

Students of History of Philosophy will find this monograph on the XIII$^{th}$ century quite pleasant reading.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

# *Table des matières*

## Section spéciale

### ANNÉE 1955

---

## *Articles de fond*

---


PAGES

GUINDON (R.), o.m.i. — *La « Lectura super Matthæum incompleta » de saint Thomas* ..... 213*-219*

— *Le caractère évangélique de la morale de saint Thomas d'Aquin* ..... 145*-167*

LAURIN (J.-R.), o.m.i. — *La consécration des vierges chrétiennes* ..... 201*-210*

MÉNARD (J.-E.), p.s.s. — *L'interprétation patristique de Jean, VII, 38* ..... 5*-25*

PRUCHE (B.), o.p. — *Existants et acte d'être devant les philosophies orientales* ..... 168*-200*, 220*-265*

REBUFFET (A.), o.m.i. — *La régénération baptismale selon saint Thomas d'Aquin* ..... 73*-139*

SIWEK (P.), S.J. — *Evil, a Consequence of Sin* ..... 26*-52*

STROBEL (A.), o.m.i. — *Chronique biblique* ..... 53*-65*

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

PAGES

*A Treasury of Philosophy.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ... 70*-71*

Beck (P. V.), s.s.c.c. — *Le Règne social du Sacré-Cœur.* (L. O.) ... 141*

Beyer (Jean), s.j. — *Les Instituts séculiers.* (Germain Lesage, o.m.i.) ... 143*

Bréhier (Émile). — *Études de Philosophie antique.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ... 271*-272*

Cantinat (J.), c.m. — *Au cœur de notre Rédemption.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ... 141*

Cayré (F.), a.a. — *Patrologie et Histoire de la Théologie.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ... 266*

Creusen (I.), s.j. (†) et Vermeersch (A.), S.I. — *Epitome Iuris Canonici cum commentariis. Ad scholas et ad usum privatum, t. II, Liber III Codicis iuris canonici.* (Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.) ... 142*-143*

Cunningham (Francis L. B.), O.P. — *The Indwelling of the Trinity.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ... 211*

Dorenkemper (Mark), C.PP.S. — *The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Ceasarius of Arles.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ... 266*-269*

Gumpel (Peter), S.J. — *Unbaptized infants: May they be saved? The Downside Review.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ... 212*

PAGES

HEINEN (Wilhelm). — *"Fehlformen des Liebesstrebens" in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.* (A. Uleyn, o.m.i.) ..... 69*-70*

HOENEN (P.), s.j. — *De Nœtica Geometriæ.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 71*

HUBY (Joseph), s.j., LÉON-DUFOUR (Xavier), s.j. — *L'Évangile et les Évangiles.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 140*

LÉON-DUFOUR (Xavier), s.j., HUBY (Joseph), s.j. — *L'Évangile et les Évangiles.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 140*

MCGRATH (Robert Eamon). — *The Local Superior in No-Exempt Clerical Congregations.* (Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.) ..... 269*-270*

MARC (André), s.j. — *Dialectique de l'Agir.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 143*-144*

— *Raison philosophique et Religion révélée.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 270*-271*

METZ (René). — *La Consécration des Vierges dans l'Église romaine.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) ..... 201*-210*

MORAL (Irenaeus Gonzalez), s.j. — *Philosophia Moralis.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 72*

PETERSON (Erik). — *Le Livre des Anges.* (Gérard Cloutier, o.m.i.) ..... 142*

*Proceedings of the 1953 Sisters' Institute of Spirituality.* (Germain Lesage, o.m.i.) ..... 67*

REGATILLO (E. F.), s.j., ZALBA (M.), s.j. — *De Statibus particularibus tractatus.* (Germain Lesage, o.m.i.) ..... 140*

ROSMINI. — *Anthologie philosophique.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 144*

*Septuaginta. Vetus Testamentum Græcum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. XVI, 2, Susanna — Daniel — Bel et Draco.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 66*

Steenberghen (Fernand Van). — *Aristotle in the West.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 272*

Stroïck (Clemens), o.m.i. — *Henrich von Friemar. Leben, Werke, philosophischtheologishche Stellung in der Scholastik.* (A. Pattin, o.m.i., M.A., D.Ph., Lauréat de l'Académie royale de Belgique) ..... 67*-68*

Verheylezoon (Louis), s.j. — *La Dévotion au Sacré-Cœur.* (L. O.) ..... 141*

Vermeersch (A.), s.j., et Creusen (I.), s.j. — *Epitome Iuris Canonici cum commentariis. Ad scholas et ad usum privatum, t. II, Liber III Codicis iuris canonici.* (Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.) ..... 142*-143*

Zalba (M.), s.j., Regatillo (E. F.), s.j. — *De Statibus particularibus tractatus.* (Germain Lesage, o.m.i.) ..... 140*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 25 — N° 1 Janvier - Mars 1955

# Revue de l'Université d'Ottawa

## SOMMAIRE

PAGES

PATRICE CORRIVEAU, O.M.I., professeur à l'École des Gradués.
**Les origines historiques des attitudes américaines en politique étrangère** ..... 5

PAUL WYCZYNSKI, professeur à l'École des Gradués.
**Perspectives du symbolisme** ..... 34

FERNAND LEFEBVRE, de la Société royale d'Astronomie du Canada.
**Univers dernière heure** ..... 59

GASTON CARRIÈRE, O.M.I., du Séminaire Saint-Paul.
**Une date importante pour l'Église canadienne : le 2 décembre 1841** 78

ANTOINE PAPLAUSKAS-RAMUNAS, directeur du Centre de Pédagogie comparée.
**L'Éducation familiale au tournant de l'histoire** ..... 103

**Partie documentaire.** — *Conférence du T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, au Dimanche de la Saint-Jean, le 31 octobre 1954*, p. 109.

*Chronique*, p. 113. — *Bibliographie*, p. 118.

SECTION SPÉCIALE

JACQUES-E. MÉNARD, P.S.S.
**L'interprétation patristique de Jean, VII, 38** ..... 5*

PAUL SIWEK, S.J., Research Professor at Fordham University.
**Evil, a Consequence of Sin** ..... 26*

ALBERT STROBEL, O.M.I.
**Chronique biblique** ..... 53*

*Bibliographie*, p. 66*.

OTTAWA

# Revue de l'Université d'Ottawa

*publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.*

BUREAU DE DIRECTION :

Directeur : MARCEL BÉLANGER, O.M.I.
Sous-directeur : GASTON CARRIÈRE, O.M.I.
Secrétaire : LÉOPOLD LANCTÔT, O.M.I.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue*, mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue*, figureront dans la *Bibliographie*. Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

*Prix de l'abonnement :*

Édition partielle ..... $2,50

Édition complète (incluant la *Section spéciale)* ..... $3,00

*Prix du numéro de l'année courante* ..... $1,00

*Années passées :*

1931-1935 : les quatre numéros de chaque année ..... $5,00

chaque numéro ..... $1,50

1936-1950 : les quatre numéros de chaque année ..... $4,00

chaque numéro ..... $1,25

excepté le n° 4 de l'année 1950 ..... $1,50

*Tables générales :*

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages ..... $1,00

Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages ..... $1,25